BnF Gallica

L'origine et le développement des idées morales / Edward Westermarck,... ; édition française par Robert Godet

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

BnF Gallica

Westermarck, Edvard (1862-1939). Auteur du texte. L'origine et le développement des idées morales / Edward Westermarck,... ; édition française par Robert Godet. 1928-1929.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :
- La réutilisation non commerciale de ces contenus ou dans le cadre d'une publication académique ou scientifique est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source des contenus telle que précisée ci-après : « Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France » ou « Source gallica.bnf.fr / BnF ».
- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service ou toute autre réutilisation des contenus générant directement des revenus : publication vendue (à l'exception des ouvrages académiques ou scientifiques), une exposition, une production audiovisuelle, un service ou un produit payant, un support à vocation promotionnelle etc.

CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

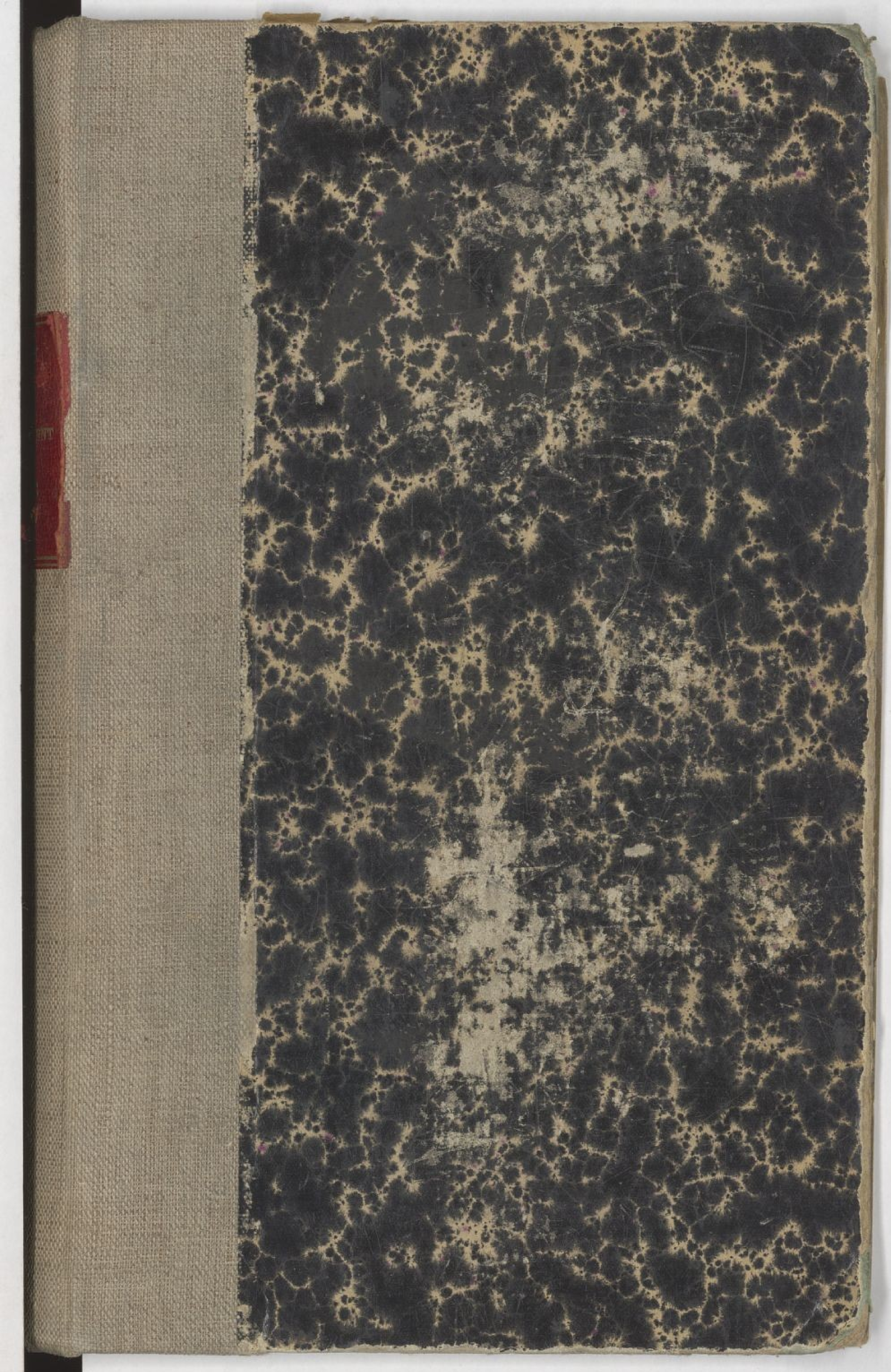
- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

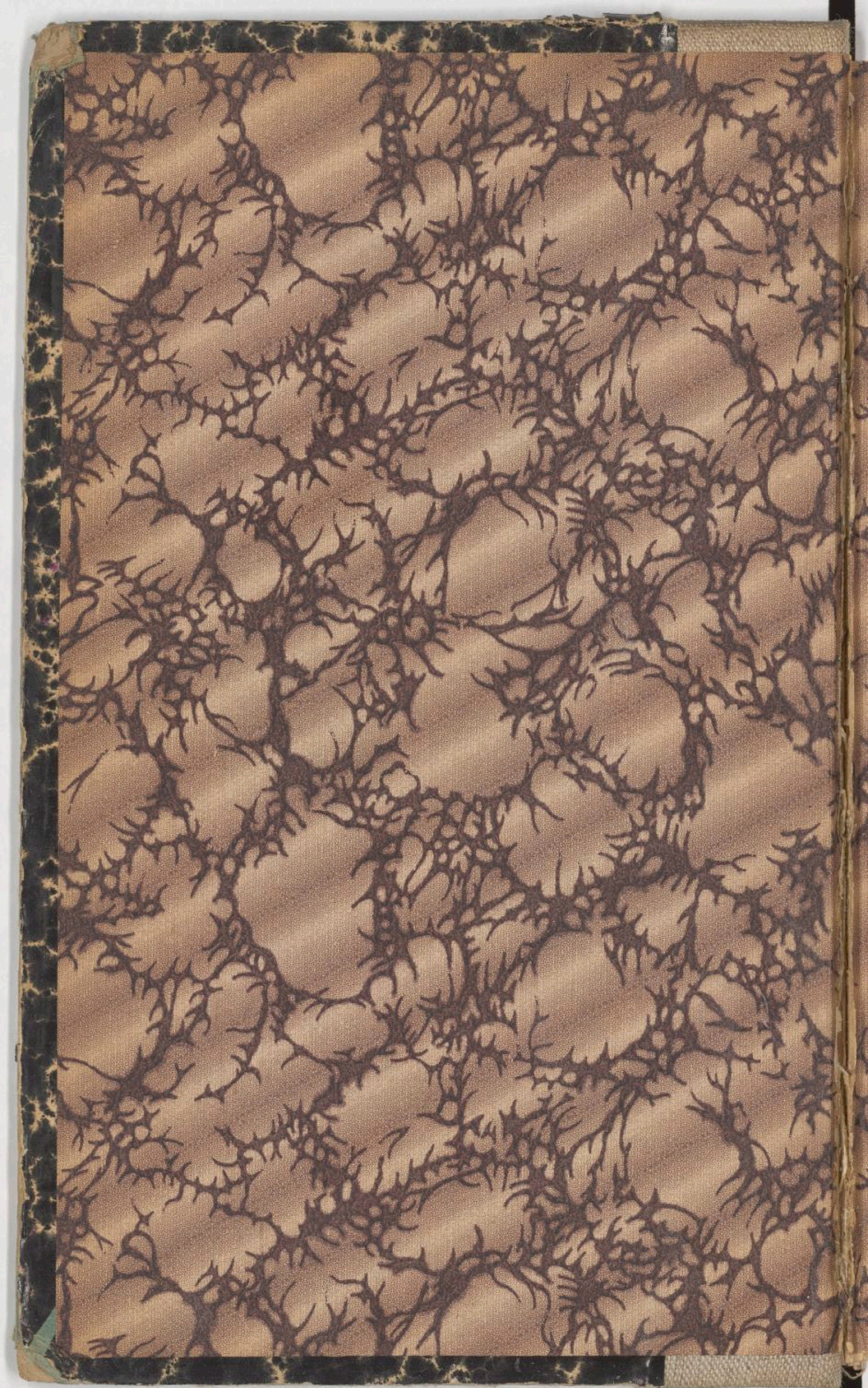
5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

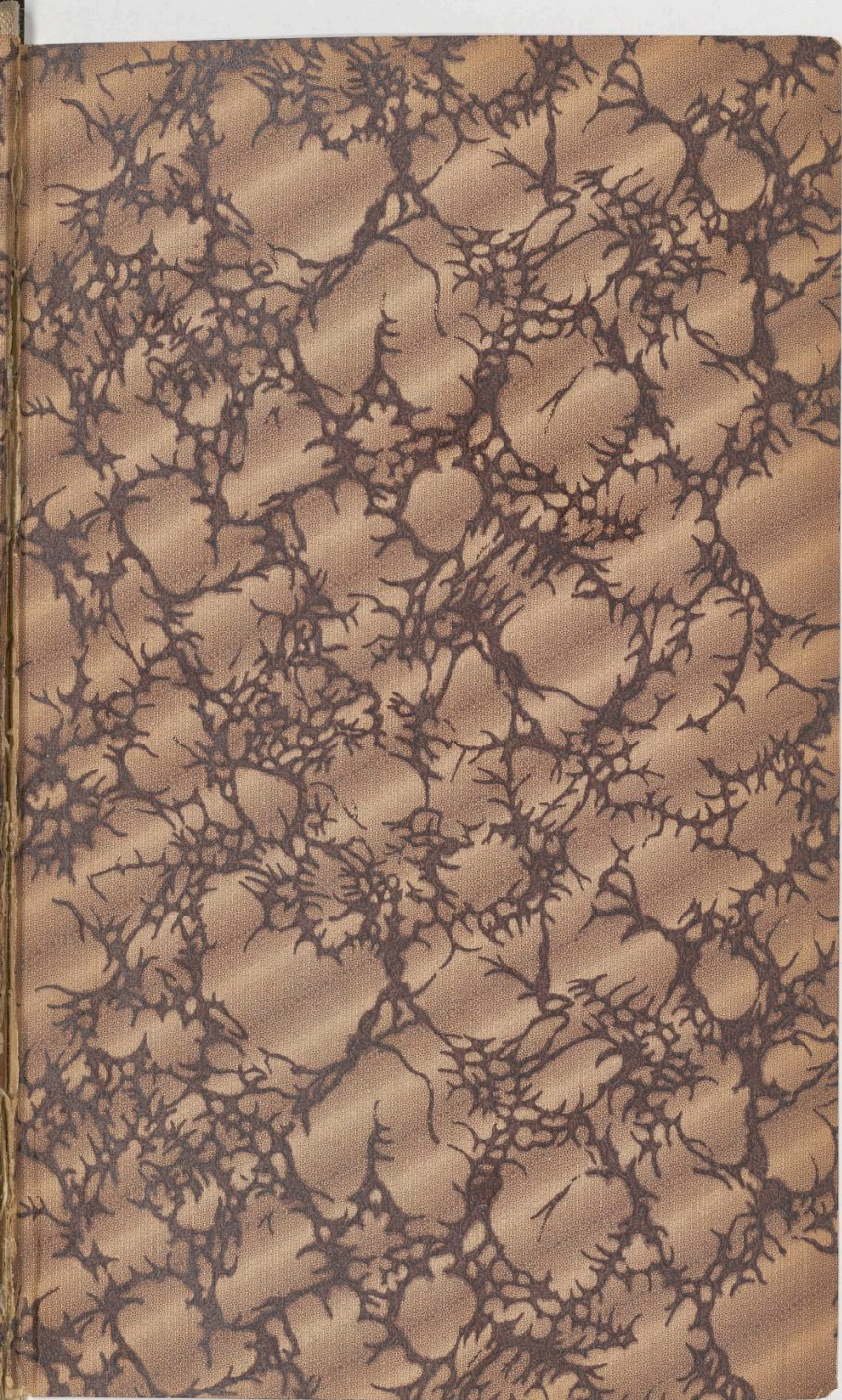
6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter
utilisation.commerciale@bnf.fr.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France





BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE

EDWARD WESTERMARCK
PROFESSEUR DE SOCIOLOGIE A L'UNIVERSITÉ DE LONDRES
ET A L'ACADÉMIE D'ABO

L'ORIGINE ET LE DÉVELOPPEMENT DES IDÉES MORALES

ÉDITION FRANÇAISE PAR ROBERT GODET

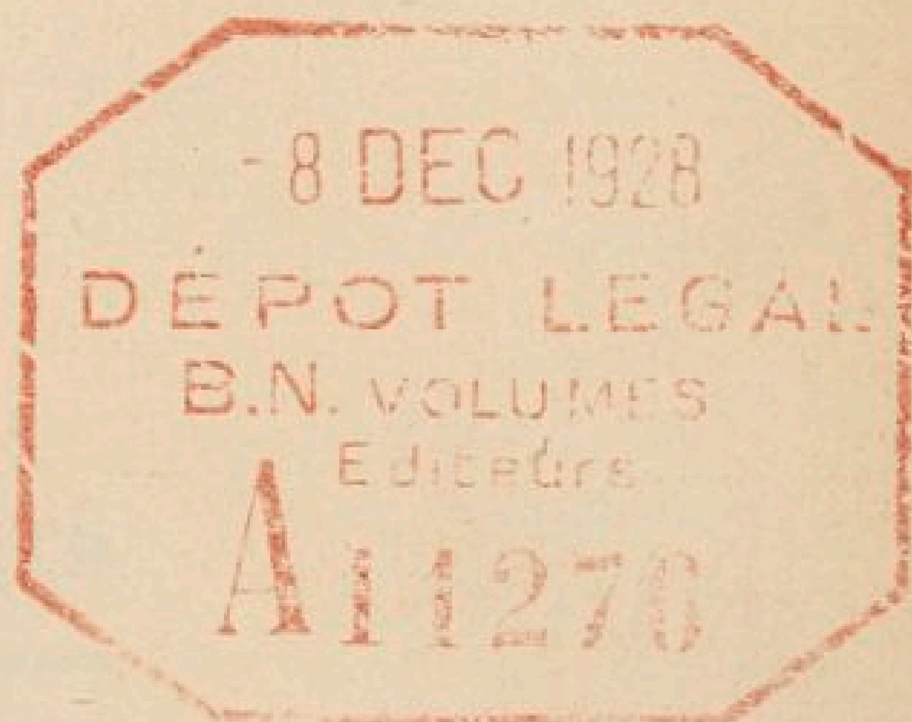
Tome premier



57619

PAYOT, PARIS

L'ORIGINE
ET LE DÉVELOPPEMENT
DES IDÉES MORALES



8° R
36332

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE

EDWARD WESTERMARCK
PROFESSEUR DE SOCIOLOGIE A L'UNIVERSITÉ DE LONDRES
ET A L'ACADÉMIE D'ABO

L'ORIGINE ET LE DÉVELOPPEMENT DES IDEES MORALES

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE RF IMPRIMÉS

ÉDITION FRANÇAISE PAR ROBERT GODET

TOME PREMIER

PAYOT, PARIS
106, BOULEVARD ST-GERMAIN

1928

Tous droits réservés.

Premier tirage octobre 1928

Tous droits de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

PRÉFACE DE L'ÉDITION FRANÇAISE

Invité à écrire une préface qui serve d'introduction à mon livre auprès du public français, je saisis cette occasion pour exposer en peu de mots son but, sa méthode et quelques-unes des conclusions qu'il implique.

Malgré ses références nombreuses aux coutumes, aux lois, aux institutions, ce ne sont pas les mœurs, ce sont les opinions qui constituent son ultime objet. Il représente proprement une tentative d'investigation dans la conscience morale de l'humanité, et les données sociologiques n'y sont mises à contribution qu'autant que l'exige cette enquête. Quand je commençai d'élaborer le plan de mon ouvrage, il m'apparut que l'étude de la morale avait été menée dans un champ trop restreint et d'un point de vue trop limité. Les philosophes qui s'y étaient principalement adonnés envisageaient la conscience morale telle qu'ils la trouvaient dans les pays civilisés ou dans leur for intérieur. Or mon objet me portait au contraire à l'observer telle qu'elle se déploie, et s'est déployée, dans l'espèce humaine en général. Il va de soi qu'une entreprise de ce genre ne pouvait guère prétendre à épuiser sa matière; et j'avais toutes raisons de me rendre compte des difficultés, des obstacles auxquels elle se heurterait[1]; je crois néanmoins qu'elle devait conduire à d'importants résultats, et qu'ils n'eussent pas été obtenus sur une autre voie. Adopter la méthode recommandée par maints sociologues, en étudiant uniquement les faits repérés dans une certaine aire d'observation à dessein circonscrite, était ici hors de

1. Voir l'Introduction à mon livre *The History of Human Marriage,* 5e éd. entièrement remaniée, en 3 volumes.

question, car cette méthode, par elle-même excellente, n'eût été en aucun cas d'un emploi légitime pour arriver à des conclusions touchant la conscience morale dans son ensemble, et non pas seulement les idées morales d'un groupe à l'exclusion des autres.

Les treize premiers chapitres du livre énoncent ma théorie générale sur la nature et l'origine de la conscience morale. Dans les chapitres suivants, qui occupent un espace beaucoup plus étendu, je discute les modes particuliers de conduite susceptibles d'évaluation morale, je note comment ces modes de conduite sont jugés par des peuples différents et à différentes époques, j'indique enfin les raisons des jugements auxquels ils donnent lieu. Ces chapitres ne visent pas à illustrer purement et simplement la théorie générale; ils renferment, au contraire, une part essentielle des matériaux dont cette théorie a découlé, et je tiens à souligner le fait, parce que l'ordre dans lequel j'ai traité mon sujet a parfois suscité quelque malentendu touchant ma méthode.

Si la thèse que je soutiens est juste — savoir, que tous les concepts moraux se fondent en dernière analyse sur des émotions — la principale conclusion qu'elle implique, c'est qu'il ne saurait y avoir de vérités morales au sens où l'on entend ordinairement ce terme : étant admis d'autre part que le contenu d'une émotion demeure entièrement étranger à la catégorie du vrai. Or, s'il n'existe pas de vérités morales générales, l'objet de l'Ethique scientifique ne peut être d'édicter des règles pour la conduite des hommes, car le but de toute science est la découverte de quelque vérité. Si donc le mot «Ethique» doit encore servir à désigner une science, l'objet de cette science consistera uniquement dans l'étude de la conscience morale envisagée comme un fait. Cette opinion a déjà été soutenue, en ses grandes lignes, dans un essai (*on « Normative and Psychological Ethics »*) que j'ai lu au Congrès de Psychologie assemblé à Munich en 1896, dix ans avant de publier la première édition du présent ouvrage.

Et pourtant, si contestable que soit la validité scientifique des diverses théories émises dans le domaine de l'Ethique normative, il faut bien qu'elles se rattachent à quelques faits psychologiques d'entre ceux qui caractérisent la conscience morale :

sans quoi elles n'eussent jamais été émises ni surtout admises. Ce serait un intéressant sujet d'enquête que d'examiner quels sont ces faits dans le cas de chaque théorie, et j'espère pouvoir aborder prochainement cet examen. Je me bornerai, pour l'heure, à quelques remarques concernant l'Utilitarisme qui, sous ses formes diverses, compte probablement aujourd'hui plus d'adhérents qu'aucune autre doctrine de morale non théologique.

Dans un entretien avec un des principaux champions anglais de l'Utilitarisme, qui me reprochait de n'en pas faire moi-même profession, je lui demandai quelle était sa raison pour croire au principe du « bonheur maximum », suprême norme de la conduite morale. Il parut embarrassé et je n'eus pas l'impression de recevoir une réponse satisfaisante. Mais je ne peux me défendre de penser — et je ne pus me défendre de lui dire — que ma théorie, en dépit de son blâme, contenait les éléments de cette réponse. L'utilitarisme requiert que nous ayons le plus possible égard aux sentiments d'autrui dans nos façons d'agir. Or, de tous les devoirs prescrits par la conscience morale — alors du moins qu'elle ne se montre pas influencée par des croyances religieuses, — les devoirs envers nos semblables sont les plus importants, et il n'est pas un de ces devoirs qui n'ait trait au bonheur d'autrui : cela précisément parce que nos jugements moraux se fondent, en dernière analyse, sur des émotions morales. Qu'est-ce qu'une émotion morale ? C'est, en premier lieu, une émotion rétributive. La désapprobation morale, tout de même que la colère et la vengeance, est une forme de ressentiment, savoir : une attitude hostile de l'esprit envers une cause de peine. L'approbation morale, tout de même que la gratitude, est une émotion rétributive de sorte bienveillante, savoir : une attitude amicale de l'esprit envers une cause de plaisir. Conséquemment, nous condamnons une personne qui cause de la peine et nous louons ou approuvons une personne qui cause du plaisir. Ainsi nos émotions morales et nos jugements moraux sont produits exactement par les mêmes faits — infliction d'une peine, octroi d'un plaisir — que l'utilitarisme prend pour critères d'une conduite morale et immorale.

Mais, de plus, qu'est-ce qui caractérise cette approbation et cette désapprobation comme émotions spécifiquement « morales » et les distingue par là d'autres émotions rétributives, telles la gratitude et la colère ? Elles sont désintéressées et apparemment impartiales ; en d'autres termes, elles sont ressenties indépendamment des rapports que la conduite qui les cause peut avoir avec les intérêts des personnes qui les éprouvent ; elles sont aussi présumées ne trahir aucunement l'influence de la relation particulière existant entre ces personnes et celles qu'affectent directement les actes en question ou celles qui les accomplissent. C'est là un fait dont on trouve l'écho dans ce postulat utilitaire : que, s'agissant de son propre bonheur comme de celui d'autrui, « un agent soit aussi strictement impartial qu'un spectateur désintéressé et bienveillant ». L'utilitarisme, il est vrai, a mal compris l'impartialité des émotions morales. Il exige que nous soyons impartiaux non seulement dans nos jugements, mais dans nos actes, et à ce dernier égard on chercherait en vain une règle fixe posée par la conscience morale : il y a, il doit y avoir, même parmi nous, de considérables divergences d'opinion sur les commandements du devoir alors que nos intérêts personnels ou, par exemple, ceux de notre nation entrent en conflit avec les intérêts d'autres individus ou nations Mais dans un cas comme dans l'autre, s'agissant d'actes comme de jugements, le vrai ressort de l'impartialité gît dans le sentiment altruiste. C'est ce sentiment qui, plus qu'aucun autre facteur, a modelé les émotions rétributives en forme d'émotions morales. C'est lui également qui a conduit au principe du plus grand bonheur possible pour le plus grand nombre possible.

Ainsi le premier principe de l'utilitarisme se ramène à ce qui fait la caractéristique fondamentale des émotions morales. Il ne possède pas plus de validité qu'aucun autre principe de l'Ethique normative, encore qu'il atteste plus de pénétration psychologique que les théories concurrentes sur la nature des actes approuvés ou désapprouvés. Il recèle d'autre part une grave erreur dans son interprétation de la conscience morale, et c'est celle qui consiste à assigner aux actes, comme tels, une moralité. La tendance d'un acte à produire peine ou plaisir n'est nullement identique avec le vice ou la vertu attribués de

ce chef à l'agent. Sans doute, vulgairement parlant, les jugements moraux sont portés sur des actes ou des omissions; mais en y regardant de plus près, nous constatons que l'indignation ou l'approbation morales sont dès le début ressenties non point touchant certains modes de conduite en eux-mêmes, mais touchant des individus en conséquence de leur conduite. Cela découle de la nature même de ces émotions : le ressentiment, non plus que l'émotion rétributive de sorte bienveillante, ne pouvant manifestement être éprouvés qu'à l'égard des agents et non des actes. Quand Stuart Mill affirme que « le motif n'a rien à faire avec la moralité de l'acte, quoiqu'il ait beaucoup à faire avec la valeur de l'agent », la distinction qu'il établit là entre actes et agents est absolument étrangère à la conscience morale.

La présente traduction française de mes *Idées Morales* a été faite sur la dernière édition anglaise de cet ouvrage, le chapitre du *Mariage* excepté. Celui-ci a été considérablement remanié pour l'usage du traducteur, de façon à présenter les résultats de mes dernières recherches sur le sujet, que développe beaucoup plus amplement la cinquième édition de mon traité spécial (*The History of Human Marriage*, en trois volumes).

Je tiens en terminant à exprimer ma sincère reconnaissance à M. Robert Godet pour le grand soin avec lequel il a accompli sa tâche, et à mon éditeur pour l'amical intérêt qu'il a marqué à mon livre. Je suis heureux et fier de penser que, par leurs efforts combinés, celui-ci s'est paré des grâces propres à la langue française, et qu'il va ainsi devenir accessible aux lecteurs qui ne pouvaient aborder le texte original.

EDWARD WESTERMARCK.

AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR

Après avoir accompagné le professeur Westermarck dans son voyage autour du monde moral en cinquante-trois chapitres, sans doute Montaigne relirait-il avec un plaisir décuplé ses pages sur la *Coulume* :

« J'estime qu'il ne tumbe en l'imagination humaine aulcune « fantaisie si forcenée qui ne rencontre l'exemple de quelque usage « publicque, et par conséquent que nostre raison n'estaye et ne « fonde... Les loix de la conscience, que nous disons naistre de « nature, naissent de la coustume; chascun, ayant en vénération « interne les opinions et mœurs approuvées et receues autour de « luy, ne s'en peult desprendre sans remors, ny s'y appliquer « sans applaudissement. »

Et sans doute Pascal se remémorerait-il avec une amertume accrue ses propos sur le *Besoin de Justice* :

« On ne voit rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité « en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle ren- « versent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité; « en peu d'années de possession, les lois fondamentales changent : « le droit à ses époques... Le larcin, l'inceste, le meurtre des en- « fants et des pères, tout a sa place entre les actions vertueuses... « La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle « est reçue. C'est le fondement mystique de son autorité. Qui la « ramène à son principe l'anéantit. »

Ni Pascal cependant, car sa conclusion pèche, ni Montaigne, car sa prémisse boite, ne livrent en leurs belles sentences l'épigraphe parfaite que l'on y cherchait pour résumer, dès le seuil, l'enquête planétaire du savant finlandais. Si les lois de la conscience ne naissent pas de la nature, mais de la coutume, celle-ci naît-elle d'elle-même, *ex nihilo*, ou tombe-t-elle du ciel toute faite? Et si c'est la raison qui la « fonde », témoin l'appui qu'elle prête aux plus folles fantaisies passées dans l'usage, comment cet usage varie-t-il à l'infini, comment ne cesse-t-il de se contredire, comment enfin justifie-t-il par là une opposition présumée entre la raison et la nature? Montaigne sourit, qui n'est pas une réponse... Si,

d'autre part, au lieu du fondement rationnel, on reconnaît en l'âme humaine, incluse ou non dans la nature, un fondement « mystique » de la coutume, pourquoi, cette coutume, serait-ce l'anéantir que de la ramener à son principe? Supposé même qu'il ne laissât au creuset de l'analyste qu'un résidu d'émotions confuses dont l'espèce resterait à déterminer, toute émotion n'exprime-t-elle pas une réalité du for intérieur et ne se traduit-elle pas tôt ou tard en un jugement de même espèce? Qu'est-ce donc qui oblige de postuler l'enchaînement inverse dans la genèse de la morale, si morale il doit y avoir, et de lier son existence au primat du concept? Pascal fronce les sourcils, qui n'est pas un argument...

Ainsi se définit sommairement, à égale distance du scepticisme et du désespoir, la position du professeur Westermarck en son *templum serenum*, observatoire des mieux outillé pour la découverte de la vérité, et singulièrement de celle qui s'énonce par le fait de notre conscience. Ayant repéré la source des jugements moraux dans les émotions morales, l'observateur se voit contraint de leur dénier l'objectivité et donc, sauf tricherie, le droit de s'ériger en normes du mal et du bien; mais il ne conteste ni leur raison d'être ni leur valeur intrinsèque. On vient de l'entendre déclarer que les théories de l'éthique normative, encore que leur validité scientifique lui paraisse discutable, n'auraient pu être émises ni surtout admises si elles ne se rattachaient à des phénomènes de l'ordre psychologique par où se caractérise la conscience morale. Il projette d'aborder l'examen de ces phénomènes dans leur corrélation avec ces théories : c'est assez dire quelle importance il attribue à la part de réalité qui sert, dans chaque cas, d'assise à la doctrine. Mais il a, par ailleurs, déjà pris soin d'indiquer comment et pourquoi son doute raisonné sur l'existence d'un bien et d'un mal absolus n'excluait aucunement sa foi dans la possibilité d'un progrès moral, nonobstant le caractère subjectif, puisque émotif, de la moralité considérée au point de départ; et cette indication permet de préciser la nuance de son « relativisme ».

Le progrès moral, au regard du professeur Westermarck, n'implique rien qui autorise à prétendre que les hommes en voie de civilisation aillent conformant plus harmonieusement leurs modes de conduite à leurs notions de devoir : car l'exemple abonde, sur la planète, de groupes demeurés sauvages et mettant en pratique leurs règles de moralité, telles qu'elles s'expriment dans leurs coutumes, aussi strictement, sinon davantage, que maint peuple cultivé suit les siennes. Toutefois ces règles elles-mêmes n'ont pas laissé de se modifier peu à peu, et cela sous l'empire de facteurs qui substituent au sentiment brut quelque degré de cognition discriminatrice. En s'éclairant ainsi à proportion du développement intellectuel, la conscience morale a évolué : elle tend à devenir, d'une part, plus capable de réflexion et de discernement; de l'autre, plus compréhensive, dans le sens d'une extension graduelle de ses préceptes et obligations. Progrès altruistes, par conséquent, et dont il n'est pas déraisonnable d'escompter pour l'avenir des effets confirmant ceux qu'atteste le passé.

Exposées dans un discours présidentiel du professeur Westermarck à la « Société Sociologique » de Manchester en 1907, ces vues (*on Moral Progress*) forment le corollaire du présent ouvrage, qui se borne à les résumer dans sa conclusion : c'est pourquoi on les signale en post-scriptum de sa préface. Leur analogie avec celles des philosophes modernes qui, tel Schopenhauer, ont bâti une éthique de la compassion sur le roc ou le sable d'une métaphysique hindoue — primat du vouloir, réaction de l'intellect, délivrance du premier par le second et leur salut commun dans la conception du renoncement, liée à la notion de l'identité des êtres : *tat tvam asi* — pourrait offrir matière, elle aussi, à un intéressant examen. Mais il dépasserait ce champ de la psychologie pure que s'est délibérément assigné, au titre de sociologue, le professeur Westermarck, et dont il a si rigoureusement circonscrit l'horizon dans l'application stricte, c'est-à-dire loyale, de sa méthode d'observation comparée. On risquerait fort, d'ailleurs, en se hasardant au delà, de trahir son dessein, peut-être sa pensée. Aussi ne fera-t-on plus que marquer les étapes de son magistral effort pour déchiffrer les secrets d'une conscience humaine (et même animale) au visage innombrable, puis dégager de ce chaos d'émotions plus ou moins élaborées en jugements (et alors de ce « tintamarre de cervelles » dont parle encore Montaigne) les modalités dominantes et les rythmes capitaux.

Né à Helsingfors en 1862, Edward Westermarck y acheva en 1890, par un brillant doctorat, ses études universitaires commencées en 1881. Il y devint en 1906 professeur de philosophie pratique après y avoir, dix ans durant, traité librement des questions sociologiques. Chargé de cours sur le même objet (dont il fut l'introducteur dans le haut enseignement anglais) par l'Université de Londres, en 1904, il y occupa dès 1907 (avec son collègue Hobhouse) la chaire de sociologie. Et il ne cessa, depuis lors, d'exercer ses fonctions à Londres et à Helsingfors tour à tour, réservant en général le semestre d'été pour sa ville d'adoption, celui d'hiver pour sa ville natale, jusqu'à la fondation de la nouvelle université suédoise dite Académie d'Abo (en Finlande également), pour laquelle il quitta Helsingfors en 1918, dont il fut recteur pendant les trois premières années de son existence, et où il enseigne encore actuellement.

Il y a, Dieu merci, des demi-saisons, et l'on sait que les « semestres » universitaires ne s'appellent ainsi que par à peu près : mais les loisirs du professeur Westermarck méritent encore bien moins leur nom, car il les consacre au plus intense labeur. Préoccupé d'acquérir des connaissances de première main sur le folklore de quelque peuple non européen et de recueillir de nouveaux témoignages des rapports qu'entretiennent les idées morales et les croyances magiques, il choisit le Maroc pour terrain d'études et y fit, à ses instants disponibles, vingt-trois voyages consécutifs, soit au total un séjour de plus de sept ans. Grâce à l'assistance d'un chérif amical, il fut bientôt en relations avec des indigènes de toute classe, paysans et montagnards notamment ; et tout en se

familiarisant avec leur mentalité, il s'instruisit à fond de leurs mœurs et coutumes : de là les nombreux exemples qu'il devait leur emprunter dans le présent ouvrage; de là surtout le monument d'information folkloriste dans lequel il allait consigner et ordonner les résultats les plus précieux de ses investigations mauresques. Celles-ci — on l'apprend au moment où l'on trace ces lignes — viennent de lui valoir une très haute et juste récompense : la *Rivers Memorial Medal*, décernée par l'Institut royal anthropologique de Grande-Bretagne et d'Irlande pour travail particulièrement méritoire accompli sur place (*field-work*) dans le domaine de l'Ethnographie.

Sa carrière d'écrivain date, autant qu'on le peut savoir, de sa thèse de doctorat sur l'*Origine du Mariage* (Helsingfors, 1889). Cet essai s'intégra dans un ouvrage beaucoup plus vaste et qui, même, prit avec le temps une ampleur imprévue: *The History of Human Marriage*, livre qui fit époque, car il porta, par exemple, un coup mortel aux théories sur la promiscuité, mais qui n'en réussit pas moins, remis souvent sur le métier, à ne pas vieillir, témoin son interprétation toujours si discutée de l'horreur qu'inspire le consanguinisme. L'*Histoire du Mariage*, publiée à Londres en 1891 avec préface de Robert Wallace, eut cinq éditions, la dernière complètement remaniée en trois volumes; traduite sur le texte primitif en allemand, en suédois, en italien, en espagnol, en japonais, en russe, sa version française parut en 1895 par les soins d'Henry de Varigny; et, sauf erreur, elle reparaîtra sous la forme assumée dès lors par l'original.

Vint ensuite (1906, 1908) *The Origin and Development of Moral Ideas* : ce sont les volumes que l'on a l'honneur de présenter aujourd'hui au public français d'après la troisième édition anglaise, parfois retouchée pour l'usage du traducteur. Ils se recommanderont d'eux-mêmes, puisque les voici, et l'on ne doute pas que leurs lecteurs ne ratifient ce verdict de la *Revue de droit international* : « Une des contributions les plus importantes à la Sociologie qui aient été produites pendant les dernières années... elle aura pour effet de rendre presque impossible toute étude scientifique de la morale sur les anciennes bases » (G. C. Wheeler). On ajoute seulement avec l'*Athenaeum* (auquel font écho des autorités comme Havelock Ellis, Marett, Hobhouse, vingt autres) que jamais encore l'évolution de la moralité humaine n'avait donné lieu à une enquête de pareille envergure, ni si poussée en profondeur autant qu'en étendue; et touchant l'essentiel enseignement de l'auteur, on enregistre cet aveu arraché à sa modestie : qu'aucune théorie de la conscience morale envisagée comme un fait « n'avait encore été soumise à l'épreuve du concret sur une si vaste échelle » (L. Katscher *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*).

Aux *Idées morales* succéda la remarquable monographie intitulée *Marriage Ceremonies in Morocco* et donnée en traduction française par l'Ecole supérieure de la langue arabe et des dialectes berbères à Rabat : elle comble une lacune de l'*Histoire du Mariage*, où l'importance de ces cérémonies nuptiales et sutout leur signi-

fication magique n'apparaissaient pas avec évidence. Concernant la magie, précisément, et ses multiples liens avec la religion populaire, le professeur Westermarck préluda par une série de curieux mémoires pleins d'une documentation inédite — *The Popular Ritual of the Great Feast in Morocco*; puis *Ceremonies and Beliefs connected with Agriculture, certain Dates of the Solar Year, and the Weather in Morocco*; et encore *The Influence of Magic on Social Relationship*, etc... — au grand œuvre que l'on annonçait plus haut et qui est sorti de presse l'an dernier: *Ritual and Belief in Morocco* (en deux volumes)[1]. Il y faudrait joindre quantité d'essais et d'articles en toutes langues — telles, dans la nôtre, des notes sur le *Matriarcat* insérées aux *Annales de l'Institut International de Sociologie*; et, en allemand, celles qui visent une particularité de la langue berbère : *Nomina im status absolutus und status annexus in der südmarokanischen Berbersprache* — essais et articles où l'ethnographie et la linguistique trouvent leur compte, sans préjudice de la psychologie et de l'éthique enrichies par tant de contributions succinctes, mais substantielles, comme les discours ou adresses déjà cités : *On Moral Progress*, — *on Normative and Psychological Ethics*...

Mais la liste s'allongerait outre mesure, et sans doute suffit-il de ces quelques titres pour donner un idée de la magnifique activité que déploie en tous sens le maître infatigable et, à tant d'égards, novateur, sans jamais fléchir sous le poids d'une érudition qui tient du prodige. S'il la porte avec cette enviable aisance, peut-être est-ce par l'effet d'un autre miracle : elle est totalement exempte de pédanterie. Entre tous ses confrères de la science européenne, ce savant finlandais nimbé d'une gloire mondiale se distingue par la simplicité, la bonne humeur, voire la bonhomie : trait charmant qui force la sympathie, et qui n'est pas seulement l'indice d'une belle santé physique, mais d'un bel équilibre moral. Aussi prend-on plaisir à regarder naître sous ses pas, vers quelque point qu'il les dirige, l'ordre dont il se montre passionnément épris. A chaque objet qui le sollicite, on dirait qu'il a hâte de dispenser un peu de lumière. Non pas cette clarté glacée qui tombe des aurores boréales — ou seraient-ce d'aventure, échauffés par le pèlerinage africain, leurs reflets qui s'animent aux mirages du désert ? On incline plutôt à penser que, dès le début de son exploration parmi les ténébreux mystères de la conscience humaine, le professeur Westermarck avait vu poindre une aube, et que pour son réconfort au terme du voyage elle lui tenait en réserve, avec la promesse d'un jour meilleur, l'accueil d'un ardent idéal. Oh! pas plus optimiste que ne le comporte l'âpre école de l'expérience : mais simplement, puisque l'observateur en paya le prix sans marchander, cet espoir d'altruisme épuré dont il couronne son édifice.

ROBERT GODET.

---

1. Une traduction est en préparation par les soins de la librairie Payot.

INTRODUCTION

Indiquer au lecteur le point de départ du présent ouvrage, ce sera sans doute le meilleur moyen de lui en faire saisir l'objet essentiel.

L'auteur se trouvait un jour en compagnie d'amis. On débattait la question de savoir dans quelle mesure il sied de traiter avec bonté un méchant homme. Les opinions étaient divisées : on eut beau les retourner en tous sens, on ne réussit pas à les concilier. Un si radical désaccord parut surprenant, et une nouvelle question se posa : pourquoi cette diversité d'opinions ? était-elle due à une connaissance défectueuse, ou n'avait-elle qu'une origine sentimentale ? Le problème peu à peu s'élargit : pourquoi les idées morales diffèrent-elles si fort et pourquoi, d'autre part, voit-on s'établir parfois un *consensus ingeniorum* ? Mais d'abord, et en somme, pourquoi y a-t-il des idées morales ?

Bien des années ont passé depuis, employées par l'auteur à chercher une réponse. Le présent ouvrage est le résultat de son enquête et des réflexions qu'elle lui a suggérées.

La première partie comprend une étude des concepts moraux : légitime, fautif, devoir, vertu, mérite, etc. Une pareille étude requiert, comme condition préalable, un examen portant sur les émotions morales, sur leur nature et leur genèse, sur les rapports qui existent entre ces émotions et les divers concepts moraux. Dans la suite, on traite des phénomènes auxquels s'appliquent ces concepts, c'est-à-dire des sujets de nos jugements moraux.

On en analyse le caractère général et l'on s'efforce de montrer pourquoi les faits d'un certain type nous affectent moralement, les autres pas. Enfin l'on classe les plus importants de ces phénomènes, et l'on détermine — en les expliquant si possible — les idées morales relatives à chaque classe.

Une enquête de cette sorte ne peut se borner aux sentiments et idées régnant dans une société particulière, à une étape particulière de la civilisation. Ce qui lui fournit sa matière, c'est la conscience morale de l'humanité en général. Il faut donc qu'elle explore un champ extraordinairement riche et varié, pour y recueillir des documents tour à tour psychologiques, ethnologiques, historiques, juridiques, théologiques. Et l'on présume bien qu'en l'état de nos connaissances — faute de travaux spéciaux sur la plupart des faits en cause — l'entreprise est trop grande pour un homme. Elle l'est, en tous cas, pour l'auteur de ce livre : aussi n'a-t-il pas visé à être complet ; aussi recourt-il trop souvent à des hypothèses inégalement probables ; aussi ses conclusions mêmes s'appuient-elles sur des témoignages dont la certitude n'est pas toujours hors de doute. Pleinement conscient des nombreuses lacunes de sa tentative, l'auteur, cependant, s'estime en droit de la soumettre au public. Il tient qu'un des objets les plus importants de notre spéculation ne saurait demeurer dans l'obscurité qui l'enveloppe actuellement ; il tient qu'il a quelque chance d'y projeter du moins un rayon de lumière, après y avoir porté quinze ans durant l'effort de ses investigations : d'autant que les principes capitaux, inclus sous la variété des coutumes humaines, s'en laissent dégager par l'observateur attentif, alors même qu'il n'applique pas à chacune les procédés minutieux qui conviendraient pour une monographie anthropologique.

Il n'est pas impossible que cet essai, en dépit de son caractère théorique, présente aussi quelque utilité pratique. Bien qu'elles plongent leurs racines dans l'élément émotif de notre nature, les opinions morales sont pourtant,

jusqu'à un certain degré, accessibles aux raisons de la raison. Dans tout groupement social, la majorité accepte d'ordinaire sans réflexion les notions traditionnelles sur ce qui est bon ou mauvais, obligatoire ou indifférent. Or, en remontant à leur source, on constate que beaucoup de ces notions sont issues d'inclinations sentimentales ou d'antipathies auxquelles un juge éclairé et perspicace attachera peu d'importance, tandis qu'il appréciera sévèrement tel acte, ou telle omission, qui pour l'opinion publique, irréfléchie, ne compte guère. A cette constatation s'en ajoute une autre, c'est qu'une appréciation morale survit fréquemment à la cause dont elle provient. Or un esprit sans préjugé n'hésitera pas à modifier ses vues, s'il acquiert la conviction qu'elles n'ont pas de fondement dans les faits existants.

CHAPITRE PREMIER

L'ORIGINE ÉMOTIVE DES JUGEMENTS MORAUX

Que les jugements moraux se fondent, en dernière analyse, sur des émotions (telle l'indignation, telle l'approbation), c'est là un fait incontestable, encore qu'une certaine école de penseurs l'ait vainement prétendu nier. Les termes en lesquels s'incarnent ces concepts ont dû être employés dans l'origine — à vrai dire ils le sont encore, et constamment — comme des expressions directes de ces émotions touchant les phénomènes qui les ont provoquées. Les hommes ont décrété que certains actes étaient bons ou mauvais en raison des émotions que ces actes faisaient naître dans leur esprit : de même exactement qu'ils appelaient le soleil chaud et la glace froide en raison de certaines sensations qu'ils éprouvaient; de même aussi qu'ils nommaient un objet agréable ou douloureux parce qu'ils ressentaient du plaisir ou de la douleur.

Mais autre chose est attribuer une qualité à un objet, autre chose est constater l'existence d'une sensation ou d'un sentiment particulier dans l'esprit qui perçoit cet objet. Une telle attribution doit signifier que, certaines circonstances étant données, l'objet produit sur l'esprit certaine impression. En appelant un objet chaud ou agréable, vous affirmez qu'il est apte à susciter en vous

une sensation de chaleur ou un sentiment de plaisir. De même, le fait de nommer une action bonne ou mauvaise implique, en dernière analyse, qu'elle est apte à éveiller une émotion. Donc les concepts moraux sont, essentiellement, la généralisation des tendances que possèdent certains phénomènes à provoquer des émotions morales.

Toutefois, ainsi qu'il advient fréquemment des termes généraux, on parle de ces concepts sans avoir clairement l'idée de leur contenu. Le rapport que présentent beaucoup d'entre eux avec les émotions morales est un rapport complexe; l'usage que l'on en fait est souvent assez vague; et les théoriciens de la morale, au lieu de les soumettre à une analyse sérieuse, ont réussi à augmenter encore la confusion, en déformant le sens des termes pour les faire cadrer avec leurs théories.

Très communément, lorsqu'on définit la bonté ou la méchanceté des actions, l'on s'attache non pas aux tendances qu'elles possèdent d'éveiller des émotions d'approbation ou d'indignation, mais aux causes de ces tendances, c'est-à-dire, parmi les qualités de ces actions, à celles qui provoquent des émotions morales. Ainsi, parce que les bonnes actions produisent généralement du plaisir, et les mauvaises actions de la douleur, l'on a identifié la bonté et la méchanceté avec les tendances des actions à produire plaisir ou douleur. L'énoncé suivant, de sir James Stephen, est un exemple topique de cette confusion, si fréquente chez les utilitaires : « D'une façon générale les actions que l'on appelle bonnes contribuent, ou sont censées contribuer au bonheur général, et les actions que l'on appelle mauvaises diminuent ce bonheur, ou sont censées le diminuer. Je dis en conséquence que c'est là ce que signifient les mots « bon » et « mauvais » de même que les termes « en bas », « en haut », signifient ce qui se rapproche du centre de gravité de la terre, ou qui s'en éloigne, bien que ces termes soient employés par des milliers de gens qui n'ont pas la moindre idée de leur signification véritable, et bien qu'ils aient été employés des centaines et des milliers d'années avant qu'on la

connût, ou qu'on pût la connaître[1]. » Ainsi encore Bentham assurait que des mots comme « devoir », « bon », « mauvais », n'ont pas de sens si on ne les interprète suivant le principe d'utilité[2]; et James Mill était d'avis que la « moralité même » de l'action réside non pas dans les sentiments suscités au cœur de celui qui la perçoit ou la contemple, mais bien « dans les conséquences de l'action, bonnes ou mauvaises, et dans le fait que les intentions de l'agent impliquaient ces conséquences.[3] » Il ajoute qu'un partisan rationnel du principe d'utilité approuve une action « parce qu'elle est bonne » et la juge bonne « parce qu'elle conduit au bonheur[4] ». C'est là, toutefois, intervertir la série des faits, puisque à proprement parler on appelle bonne une action qu'on approuve, et puisque un utilitaire l'approuve dans la mesure où elle conduit au bonheur.

Une telle confusion dans les termes ne saurait affecter la signification réelle des concepts moraux. Celui qui prétend « les actions bonnes dans la mesure où elles tendent à contribuer au bonheur, mauvaises dans la mesure où elles tendent à produire le contraire du bonheur[5] », celui-là peut, il est vrai, par un procédé intellectuel, se prononcer sur le caractère moral d'actes particuliers; mais s'il est utilitaire par conviction, son premier principe du moins a une origine émotive. Or il en va de même pour beaucoup de jugements moraux habituellement portés par les hommes. Ce sont des applications de quelque règle générale et admise : la conformité ou la non-conformité avec cette règle décide de la qualité bonne ou mauvaise de l'acte que l'on juge. Mais soit que cette règle s'impose à un individu comme résultat de ses déductions indépendantes, soit qu'il lui donne pour base une autorité quelconque, humaine ou divine, le fait que sa conscience morale la reconnaît valide implique qu'elle trouve en son esprit une sanction émotive.

1. Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, p. 338.
2. Bentham, *Principles of Moral and Legislation*, p. 4.
3. James Mill, *Fragment on Mackintosh*, p. 5, 376.
4. *Ibid.* p. 368.
5. Stuart Mill, *Utilitarianism*, p. 9 *sq.*

Si l'on peut ainsi, dans chaque cas, étant donné le prédicat d'un jugement moral, en faire remonter le sens jusqu'à une émotion éprouvée par l'auteur de ce jugement, on admet généralement qu'il possède, en même temps, le caractère d'universalité ou d' « objectivité ». Le fait de déclarer un acte bon ou mauvais ne suppose pas seulement une émotion individuelle, mais aussi — comme on le démontrera par la suite — une émotion de sorte collective. Bien souvent même, il implique quelque vague présomption que l'acte doit être tenu bon ou mauvais par quiconque possède, avec une conscience morale suffisamment développée, une suffisante connaissance du cas en question et des circonstances corrélatives. Nous ne sommes pas disposés à admettre que nos convictions morales sont simplement affaire de goût, et nous inclinons à regarder comme erreurs des convictions différentes des nôtres. Ce caractère de nos jugements moraux a servi d'argument contre la théorie émotionnaliste des origines morales et a conduit à croire que les concepts moraux représentaient des qualités que discerne la raison.

Cudworth, Clarke, Price, Reid : de ces noms se réclame une théorie suivant laquelle la moralité de nos actions serait perçue par l'intelligence, de même que le nombre, la diversité, la causation, la proportion. « La moralité est éternelle et immuable », dit Richard Price. « Bon, mauvais : par là s'indique, nous paraît-il, ce que sont les actions. Or, quoi que soit une chose, elle l'est non par vouloir, ou par ordre, ou par puissance, mais par nature et par nécessité. Quoi que soit un triangle ou un cercle, il l'est d'une manière invariable et éternelle. Le même raisonnement vaut pour le juste ou l'injuste, pour le bien ou le mal moraux, dans la mesure où ils expriment les caractères réels des actions. Ils doivent immuablement et nécessairement appartenir à ces actions touchant lesquelles on les affirme avec vérité[1]. » Et comme ayant une existence réelle en dehors de l'esprit, ils ne peuvent

1. Price, *Review of the Principal Questions in Morals*, p. 63, 74 *sq.*

être discernés que par l'entendement. Il est vrai que ce discernement s'accompagne d'une émotion : « Quelques impressions de plaisir ou de douleur, de satisfaction ou de dégoût, accompagnent généralement nos perceptions du vice et de la vertu. Mais ce sont simplement leurs effets ou leurs concomitants, ce ne sont pas les perceptions elles-mêmes, et celles-ci ne doivent pas être confondues avec elles, pas plus qu'une vérité particulière (comme celle pour laquelle Pythagore offrit une hécatombe) ne doit être confondue avec le plaisir qui peut en accompagner la découverte[1] ».

Suivant une autre doctrine, les prédicats moraux, sans être regardés comme des expressions d'une vérité « théorique », n'en dérivent pas moins tout leur sens de la raison — de la raison « pratique » ou « morale », ainsi qu'elle est diversement appelée. Le professeur Sidgwick, par exemple, estime que les idées fondamentales représentées par le verbe « devoir » ou le mot « juste », et expressément ou implicitement contenues dans les jugements moraux, diffèrent essentiellement de toutes les idées qui représentent des faits d'expérience physique ou psychique: et il assigne ces jugements à la « raison » entendue comme faculté de cognition. Il veut dire par là que « ce qui doit être est un objet possible de connaissance », ou, en d'autres termes, « que nécessairement (à moins que je ne sois dans l'erreur) ce que je juge devoir être est jugé de la même manière par tout être rationnel, jugeant la question avec vérité ». Les jugements moraux contiennent des *vérités* morales et « ne sauraient légitimement être interprétés comme des jugements concernant l'existence présente ou future de sentiments humains ou un fait quelconque du monde sensible[2]. »

Pourtant notre tendance à objectiver les jugements moraux n'est pas un motif suffisant pour les assigner au département de la raison. S'il y a, à cet égard, une

1. *Ibid.*, p. 63.

2. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 25, 33 *sq.*

différence entre ces jugements et d'autres jugements qui ont leurs racines dans la sphère subjective de l'expérience, c'est en somme une différence de degré plutôt que d'espèce. Les jugements esthétiques, dont l'origine émotive est indiscutable, prétendent, eux aussi, à une certaine « objectivité ». En disant d'un morceau de musique qu'il est beau, nous ne voulons pas dire simplement qu'il nous procure, à nous, une jouissance esthétique, mais nous tenons pour admis, implicitement, qu'il doit avoir un effet semblable sur quiconque est assez bon musicien pour l'apprécier. Cette objectivité imputée aux jugements de pure origine subjective découle, en premier lieu, de la similitude de la structure mentale chez les hommes: et, généralement parlant, la tendance à considérer ces jugements comme objectifs est d'autant plus grande que les impressions diffèrent moins dans les cas particuliers. Si « l'on ne discute pas des goûts », c'est parce que le goût est extrêmement variable: et pourtant, même dans cet exemple, nous reconnaissons un certain critère « objectif » en parlant de « bon » et de « mauvais » goût. D'un autre côté, si l'apparence d'objectivité dans les jugements moraux est à ce point spécieuse qu'elle induit à les ranger dans le domaine de la raison, c'est, pour une part, en vertu de la nature relativement uniforme de la conscience morale.

La société est l'école où les hommes apprennent à distinguer le bien du mal. Le maître d'école a nom Coutume, et les leçons sont les mêmes pour tous. Les premiers jugements moraux furent prononcés par l'opinion publique: l'indignation et l'approbation publiques sont les prototypes des émotions morales. Dans la société primitive il n'y avait, touchant les questions de moralité, pour ainsi dire aucune différence d'opinion : de là vient qu'un caractère d'universalité, ou d'objectivité, s'attacha dès le début à tous les jugements moraux. Et quand, avec le développement de la civilisation, cette unanimité fut troublée jusqu'à un certain point par des individus qui osèrent s'écarter des opinions de la majorité, ce dés-

accord fut dû en grande partie à des faits qui n'affectaient en rien le principe moral, mais qui portaient uniquement sur son application.

La plupart des gens suivent une méthode fort simple quand ils jugent une action. Les modes particuliers de conduite portent leurs étiquettes traditionnelles, dont beaucoup s'apprennent avec le langage même: et, d'ordinaire, le jugement moral consiste simplement à étiqueter l'action d'après certains caractères évidents qu'elle présente, et qui lui sont communs avec d'autres actions du même groupe. Mais un juge consciencieux et intelligent ne procède pas de la sorte. Il examine soigneusement tous les détails associés à l'action, les conditions internes et externes dans lesquelles elle fut accomplie, ses conséquences, ses motifs; et, puisque l'évaluation morale dépend, dans une large mesure, de l'attention accordée à ces diverses circonstances, son jugement peut grandement différer de celui de l'homme ordinaire, alors même que le critère moral qu'ils emploient est exactement le même. Mais, dans bien des cas, il n'est rien moins qu'aisé d'acquérir une connaissance complète de tous les détails propres à influer sur la valeur morale d'une action: et voilà qui aggrave naturellement le désaccord. Il existe ainsi, dans toute société avancée, une diversité d'opinion : touchant la valeur morale de certains modes de conduite, cette diversité résulte de circonstances d'un caractère purement intellectuel — la connaissance ou l'ignorance de faits positifs — et n'implique aucun désaccord de principe.

Or les avocats de diverses théories éthiques ont présumé que toutes les différences qui se manifestent dans les idées morales prenaient naissance de la sorte: ils ont proclamé ou sous-entendu l'existence d'un critère suprême, dont l'autorité doit être reconnue par quiconque l'interprète correctement. Suivant Bentham, ceux-là seuls peuvent contester la justesse de l'utilitarisme, qui ne se comprennent pas eux-mêmes : « Quand on essaie de combattre le principe d'utilité..., les arguments employés,

si tant est qu'ils prouvent quelque chose, prouvent que ce principe est non pas faux, mais appliqué mal à propos dans les cas où l'on en suppose l'application[1] ». Spencer, pour qui la bonne conduite est « ce qui conduit à la vie en chacun et en tous », se croit soutenu par « la vraie conscience morale », ou « conscience morale proprement dite », qui, soit en harmonie, soit en conflit avec le sentiment « pro-éthique », est reconnue, d'une manière vague ou distincte, comme le pouvoir légitime[2]. Enfin, pour Samuel Clarke, l'intuitionniste, si un homme doué de raison nie les éternelles et nécessaires différences morales des choses, c'est exactement « comme si un homme qui a l'usage de la vue allait, dans l'instant même où il contemple le soleil, nier qu'il existe de la lumière dans le monde », ou encore « comme si un homme qui entend la géométrie et l'arithmétique s'avisait de contester les proportions les plus évidentes et les plus connues des lignes et des nombres[3] ». Bref, l'on attribue à l'ignorance ou au malentendu tout désaccord relatif aux questions de morale.

L'influence des considérations intellectuelles sur les jugements moraux est assurément immense. Nous verrons que l'évolution de la conscience morale consiste, dans une large mesure, en un développement qui va des irréfléchis aux réfléchis, des ignorants aux éclairés. Toutes les émotions supérieures sont déterminées par des cognitions : elles naissent de « la présentation de conditions objectives déterminées[4] » : et la clarté de nos notions en matière morale suppose une présentation vraie et complète de ces conditions objectives par lesquelles se déterminent, selon leur nature même, les émotions morales. La moralité peut ainsi — bien davantage que, par exemple, la beauté — former un objet d'instruction et de discussion profitable, où le moyen de persuasion consiste

1. Bentham, *Principles of Morals and Legislation*, p. 4 *sq.*
2. Spencer, *Principles of Ethics*, I. 45, 337 *sq.*
3. Clarke, *Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natura Religion*, p. 379.
4. Marshall, *Pain, Pleasure and Æsthetics*, p. 83.

à invoquer des données existantes. Mais, quoique bien des divergences puissent se résoudre de cette façon, il reste des points sur lesquels l'unanimité ne saurait s'établir même par la présentation la plus exacte des faits ou par les procédés de raisonnement les plus subtils.

Tandis que certains phénomènes suscitent presque inévitablement des émotions morales semblables dans tout esprit qui les perçoit clairement, il en est d'autres dont ce n'est pas le cas. La constitution émotive de l'homme n'offre pas du tout la même uniformité que l'intellect humain. Telle cognition inspire la crainte à presque tous les cœurs; mais il existe par le monde des braves et des poltrons, indépendamment de l'exactitude avec laquelle ils se rendent compte de l'imminence du danger. Tel cas de souffrance ne saurait manquer d'éveiller la compassion dans les âmes les moins pitoyables: mais les dispositions sympathiques des hommes varient grandement, tant par rapport aux êtres avec lesquels ils sont enclins à sympathiser, que par rapport à l'intensité de cette sympathie. Or il n'en va pas autrement des émotions morales. La diversité d'opinions qui existe touchant les droits des diverses classes d'hommes ou ceux d'autres créatures animales, et qui découle de différences émotives, peut être modifiée par une connaissance plus approfondie de certains faits : mais on ne peut s'attendre à un accord parfait tant que subsistent sans changement les conditions dans lesquelles se forment les dispositions émotives. Si un esprit éclairé admet *nécessairement* l'irresponsabilité, complète ou relative, d'un animal, d'un enfant ou d'un fou, et si les motifs de l'action influent *nécessairement* sur son jugement moral, il ne suffit pas des lumières de l'intelligence, il ne suffit pas de l'analyse des faits, pour décider jusqu'à quel point l'on doit tenir compte des intérêts de tels ou tels animaux quand ils heurtent les intérêts des hommes: jusqu'à quel point une personne a le devoir, ou le droit, de vouloir l'avantage de sa patrie, ou le sien propre, aux dépens d'autres nations ou d'autres individus. L'axiome moral de Sidgwick — « je ne dois

pas préférer mon bien propre, et moindre, au bien d'un autre, et plus grand[1] » — serait considéré, par le Fuégien ou le Hottentot à qui on l'expliquerait, non point comme évident en soi, mais tout simplement comme absurde: et même parmi nous il ne saurait se réclamer de l'assentiment général. Quel est cet « Autre » au plus grand bien duquel je ne dois pas préférer mon bien propre, et moindre? Un compatriote, un sauvage, un criminel, un oiseau, un poisson? Tous sans distinction? Peut-être objectera-t-on que, sur ce point de morale comme sur d'autres, l'accord serait général si seulement la conscience morale des hommes était suffisamment développée[2]. Mais alors, en parlant d'une conscience morale « suffisamment développée » (sans négliger d'insister sur la connaissance pleine et entière des faits dominants dans chaque cas particulier), nous n'entendons guère autre chose que l'accord avec nos convictions morales propres. L'expression est défectueuse et trompeuse: car, si on veut lui donner un sens plus vaste, elle présuppose une objectivité des jugements moraux, qu'ils ne possèdent pas; et en même temps elle semble démontrer ce qu'elle présuppose. Nous pouvons parler d'une intelligence comme suffisamment développée pour saisir telle vérité, parce que la vérité est objective; mais elle n'est pas démontrée objective par le fait qu'elle apparaît vraie à une intelligence « suffisamment développée ». L'objectivité de la vérité réside dans l'admission des faits comme vrais par tous ceux qui les comprennent *entièrement*: tandis que l'appel à une connaissance *suffisante* implique l'admission de leur objectivité. Tout le monde se soumettrait au verdict d'une intelligence parfaite, c'est-à-dire d'une intelligence connaissant tout ce qui existe: mais nous ne pouvons pas nous former l'idée d'une conscience morale qui puisse prétendre à une telle autorité. Si ceux qui croient en un Dieu de toute bonté, ayant révélé sa volonté aux hommes,

1. Sidgwick, *op. cit.* p. 383.
2 Telle fut, en effet, l'explication donnée par le professeur Sidgwick lui-même, dans une conversation que j'eus avec lui touchant ses axiomes de morale.

soutiennent qu'eux du moins possèdent dans cette révélation un critère moral parfait, et que dès lors tout ce qui est d'accord avec ce critère doit être bon objectivement, il est permis de demander ce qu'ils entendent par un Dieu de toute bonté. Et dans leurs efforts pour répondre à cette question, il leur faudrait inévitablement présumer cette objectivité qu'ils voudraient démontrer.

L'erreur que nous commettons en imputant l'objectivité aux estimations morales devient particulièrement manifeste quand nous considérons qu'elles n'ont pas seulement une certaine qualité, mais aussi une certaine quantité. Il y a divers degrés dans la méchanceté et la bonté: un devoir peut être plus ou moins strict, un mérite moindre ou plus grand[1].

Ces différences quantitatives sont dues précisément à l'origine émotive de tous les concepts moraux. Les émotions varient d'intensité presque à l'infini, et les émotions morales ne font pas exception à cette règle. C'est au point qu'on peut bien se demander si le même mode de conduite suscite jamais exactement le même degré d'indignation ou d'approbation chez deux individus quels qu'ils soient. Beaucoup de ces différences sont évidemment trop subtiles pour se manifester dans le jugement moral : mais très fréquemment l'intensité de l'émotion est indiquée par des mots spéciaux, ou bien elle se traduit dans la manière dont le jugement est prononcé. Notons toutefois que la quantité de l'estimation exprimée par un prédicat moral n'est pas identique à l'intensité de l'émotion morale que provoque, en une occasion spéciale, un certain mode de conduite. Nous sommes exposés à ressentir plus d'indignation si un méfait se perpètre sous nos yeux que si nous en lisons le récit dans un journal: et pourtant nous admettons que le degré de méchanceté est le même dans les deux cas. La quantité des estimations morales est déterminée par l'intensité des émotions que leurs objets

1. On fera voir dans un autre chapitre pourquoi il n'y a pas de degrés dans le « légitime », au sens du mot *rig t*. Ce concept implique concordance avec la loi morale. L'adjectif anglais *right* signifie que le devoir est rempli.

tendent à éveiller dans des circonstances extérieures absolument semblables.

Outre l'uniformité relative des opinions morales il est une autre circonstance qui nous incite à objectiver les jugements moraux : savoir, l'autorité qu'à tort ou à raison l'on assigne aux règles morales. Depuis notre plus tendre enfance, on nous enseigne que tels actes *sont* bons, tels autres mauvais. En vertu de leur importance exceptionnelle pour le bien des hommes, on insiste bien plus sur les faits de la conscience morale que sur tous les autres faits subjectifs. On nous permet d'avoir nos opinions particulières sur la beauté des choses: mais on ne nous tolère pas si aisément des vues personnelles sur le bien et le mal. Les règles morales qui prévalent dans la société à laquelle nous appartenons s'appuient sur des appels à l'autorité non seulement humaine, mais divine: mettre en doute leur validité, c'est s'insurger contre la religion autant que contre l'opinion publique. Ainsi la croyance en un ordre moral des choses a pris possession de l'esprit humain presque aussi fortement que la croyance en un ordre naturel. Et la loi morale a conservé son caractère d'autorité, même après qu'on eut jugé inadéquat l'appel à une autorité extérieure. Elle emplissait Kant de la même admiration respectueuse que le firmament illuminé d'étoiles. Suivant Butler, la conscience « est une faculté supérieure à toutes les autres, par espèce et par nature, et qui tire de cette supériorité son autorité propre[1]. » Sa suprématie, dit-on, « est sentie et tacitement reconnue par les pires des hommes autant que par les meilleurs[2] ». Adam Smith appelle les facultés morales « les vice-gérants de Dieu en nous », qui « jamais ne manquent de punir leur violation par les tortures de la honte intime et de la condamnation de soi-même » et qui, en revanche, « récompensent toujours l'obéissance par la tranquillité de l'esprit, le contentement et la satisfaction de soi[3] ». Même

1. Butler, Sermon II. — Upon Human Nature, dans *Analogy of Religion etc.*, p. 403.

2. Dugald Stewart, *Philosophy of the Active and Moral Powers of Man*, I. 302.

3. Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 235.

Hutcheson, qui soulève la question de savoir pourquoi le sens moral ne différerait pas chez les différents hommes autant que le palais, le considère « comme naturellement destiné à commander à tous les autres pouvoirs[1] ».

Le mot d'autorité est ambigu. Il peut indiquer la connaissance de la vérité, et il peut indiquer un pouvoir légitime de commander l'obéissance. Le caractère autoritatif attribué à la loi morale repose souvent sur l'une et l'autre espèces d'autorité. Le législateur de la morale pose ses règles afin qu'elles soient obéies, et elles font autorité dans la mesure où l'on doit leur obéir; mais il est aussi réputé savoir ce qui est bien et ce qui est mal, et ses commandements sont regardés comme des expressions de vérités morales. Cette dernière espèce d'autorité implique toutefois, nous l'avons vu, une présomption erronée touchant la nature des prédicats moraux et il n'est pas juste de la déduire du pouvoir de commander. Si d'ailleurs on écarte l'idée d'un législateur extérieur, la loi morale ne semble pas, en général, posséder l'autorité suprême, quelque acception que l'on donne à ce terme. Elle ne commande pas l'obéissance à un degré exceptionnel : peu de lois sont plus fréquemment violées. On ne saurait, d'autre part, voir dans le respect pour cette loi le grand ressort de l'action : ce n'est qu'un ressort parmi tant d'autres, et variable comme tous les autres. Dans quelques cas, elle est le pouvoir qui régit la vie d'un homme; dans d'autres, elle est une voix clamant dans le désert; et la majorité des gens paraissent redouter le blâme ou la raillerie de leurs semblables, ou encore les châtiments dont les menace la loi, bien plus qu'ils ne redoutent ces « vice-gérants de Dieu » dans leur propre cœur. Que l'humanité préfère la possession de la vertu à toutes les autres jouissances, et considère le vice comme pire que toute autre misère[2], ce n'est là, par malheur,

1. Hutcheson, *System of Moral Philosophy*, I. 161.

2. Hutcheson, *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, p. 248.

qu'une imagination de quelques moralistes qui confondent les hommes, tels qu'ils sont, avec les hommes, tels qu'ils devraient être.

L'autorité de la loi morale s'affirme, dit-on, chaque fois que cette loi est violée; la vertu porte en elle-même sa récompense, et le vice son châtiment. Mais à coup sûr la conscience rétribue bien injustement, car son aiguillon est d'autant plus acéré que l'on s'accoutume davantage à la vertu, d'autant plus émoussé que l'on plonge plus bas dans le vice. Tandis que les meilleurs des hommes ont la conscience la plus sensible, les pires n'ont, pour ainsi parler, pas de conscience du tout. On prétend que le pécheur endurci s'est à grand'peine délivré du remords[1]; mais alors comment ne pas se demander si cette perte constitue un châtiment adéquat à sa méchanceté[2]? On fait encore remarquer que les hommes sont récompensés de leurs bonnes actions et punis des mauvaises par les sentiments moraux de leur prochain : mais l'opinion publique et la loi ne jugent que les actions qui leur sont révélées; leur jugement se fonde rarement sur un examen complet de la question; souvent elles appliquent un critère qui n'est pas lui-même à l'abri de tout reproche. D'ailleurs les sentiments avec lesquels les hommes considèrent leurs semblables, et qui sont parmi les sources principales du bonheur et de la souffrance humaines, n'ont souvent que fort peu de rapports avec la moralité. On respecte et on loue, on blâme et on méprise, sur d'autres données que le caractère. Ce n'est pas assez dire. Combien de fois, chez combien de gens, n'arrive-t-il pas que l'admiration suscitée par le génie, le courage, l'audace, la force ou le succès accidentel passe en intensité l'admiration qu'inspire la vertu?

Malgré toutes ces restrictions, l'autorité suprême assignée à la loi morale n'est pourtant pas une pure illusion. Elle existe réellement dans l'esprit des meilleurs, elle est nominalement reconnue par le grand nombre. En parlant

1. Ziegler, *Social Ethics*, p. 103.

ainsi, je ne vise pas l'accord universel établi sur ce fait que, obéie ou non, la loi morale devrait l'être en toute circonstance. Mais on peut tenir pour généralement admis, en théorie du moins, que la moralité, soit seule, soit alliée à la religion, possède une valeur plus haute que toute autre chose; que le juste et le bien sont préférables à toute autre espèce de supériorité mentale et, pareillement, d'excellence physique. Si cette théorie n'est pas plus communément mise en pratique, c'est que, chez la plupart des gens, elle est bien moins le résultat de leurs sentiments propres que d'une éducation reçue du dehors. On peut la faire remonter, en dernière analyse, à quelque grand maître dont l'esprit était gouverné par l'idéal de la perfection morale et dont les paroles devinrent sacrées, soit en raison de sa sagesse suprême, comme Confucius et Bouddha[1], ou pour des motifs religieux, comme Jésus. Ainsi l'autorité de la loi morale n'est que l'expression d'une conscience morale fortement développée et prédominante. Elle ne peut guère « dépendre », comme le soutient Sidgwick, de la conception de l'objectivité du devoir[2]. Au contraire, il faut l'envisager comme une cause de cette conception non seulement, ainsi qu'on l'a déjà noté, quand on peut la faire remonter à une autorité extérieure, mais aussi quand elle résulte de la force des émotions morales de l'individu. De même que la clarté, la netteté dans la conception d'un objet produit aisément la croyance à la réalité de cet objet, de même l'intensité d'une émotion morale incite celui qui la ressent à objectiver l'estimation morale à quoi elle donne lieu; l'incite, en d'autres termes, à lui assigner une valeur universelle. L'enthousiaste est plus enclin que tout autre à tenir ses jugements pour vrais; ainsi l'enthousiaste en morale par rapport à ses jugements moraux. L'intensité de ses émotions le fait dupe d'une illusion.

1. « Outre le roi idéal, personnification de la Puissance et de la Justice, un autre idéal a joué un rôle important dans la formation des premières idées bouddhistes concernant le Maître... C'est l'idéal de l'homme parfaitement Sage, personnification de la Sagesse, c'est le Bouddha » (Rhys Davids, *Hibbert Lectures on Some Points in the History of Buddhism*, p. 141).

2. Sidgwick, *op. cit.* p. 104.

L'objectivité présumée des jugements moraux étant donc une chimère, il ne saurait y avoir de vérité morale au sens où l'on entend généralement ce terme. La raison dernière en est que les concepts moraux sont fondés sur des émotions, et que le contenu d'une émotion est totalement en dehors de la catégorie de vérité. Mais il peut être ou n'être pas vrai que nous éprouvions une certaine émotion; il peut être ou n'être pas vrai qu'un mode de conduite donné ait une tendance à éveiller en nous l'indignation ou l'approbation morales. De là suit qu'un jugement moral est vrai ou faux selon que son sujet possède ou ne possède pas cette tendance que lui attribue le prédicat. Si je dis qu'il est mauvais de résister au mal, et si cependant la résistance au mal n'a pas la moindre tendance à éveiller en moi une émotion de désapprobation morale, alors mon jugement est faux.

S'il n'y a pas de vérités morales générales, l'objet de l'éthique scientifique ne saurait être de fixer des règles pour la conduite des hommes, car le but de toute science est la découverte de quelque vérité. Bentham et d'autres ont dit que les principes moraux ne se démontrent pas parce que ce sont des principes premiers, dont on se sert pour prouver tout le reste[1], mais, de fait, la raison péremptoire pour laquelle ils n'apparaissent point susceptibles de démonstration, c'est qu'en vertu de leur nature même ils ne peuvent être vrais. Donc, si l'on doit employer le mot d' « éthique » comme nom d'une science, le seul objet possible de cette science est l'étude de la conscience morale en tant que fait[2].

Le subjectivisme en matière d'éthique passe pour une doctrine dangereuse, destructrice de la moralité, ouvrant la porte à toute sorte de libertinage. Si ce qui semble à chacun bien ou mal tient lieu de ce qui est bien ou mal, si l'on permet à chacun de faire sa loi propre ou de n'en

1. Bentham, *Principles of Morals and Legislation*, p. 4. *Cf.* Höffding, *Etik*, p. 43.

2. *Cf.* Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, I. 111 *sq*; Westermarck, Normative and psychologische Ethik, dans *Dritter Internationaler Congress für Psychologie in München*, p. 428 *sq*.

point faire du tout, alors, dit-on, chacun a le droit naturel de suivre son caprice et ses inclinations; l'empêcher d'agir ainsi, c'est empiéter sur ses droits, c'est exercer une contrainte à laquelle nul n'est tenu de se soumettre pourvu qu'il ait le pouvoir d'y échapper. Il y a beau temps que pareille inférence fut tirée de l'enseignement des Sophistes[1], et sans doute servira-t-elle longtemps encore d'argument contre tout théoricien assez audacieux pour déclarer que rien ne saurait être dit véritablement bon ou mauvais.

A cet argument l'on peut d'abord objecter qu'une théorie scientifique n'est pas invalidée par la seule raison qu'elle a des chances d'être malfaisante. Le fait, si déplorable soit-il, qu'il existe dans le monde des choses dangereuses, prouve qu'une chose peut être à la fois dangereuse et vraie. Mais encore : y a-t-il une vérité scientifique qui, tout compte fait, et même si elle se trouve causer beaucoup de désagréments à certaines gens, soit réellement malfaisante? Je me permets de croire qu'en tout cas il n'en va pas ainsi de cette forme de subjectivisme éthique que je défends ici. L'accusation portée contre les Sophistes ne s'applique pas du tout à elle. Je ne souscris même pas à ce beau sophisme moderne qui institue guide infaillible la conscience de chacun. S'il nous fallait tenir pour juste — ou plutôt si nous le tenions réellement — tout ce qui est regardé comme tel par n'importe qui, sauvage ou chrétien, saint ou criminel, alors vraiment la moralité subirait une perte sensible. Mais nous ne le faisons pas et nous ne pouvons pas le faire. Mes jugements moraux sont mes jugements propres; ils naissent dans ma propre conscience morale; ils visent la conduite des autres hommes non pas du point de vue de ces autres, mais du mien, non pas en tenant compte de leurs opinions du bien et du mal, mais en tenant compte des miennes. Sans doute, la plupart d'entre nous admettent que nous devrions, quand nous jugeons un acte, prendre aussi en considéra-

1. Zeller, *History of Greek Philosophy*, II. 475.

tion la conviction morale de l'agent, et l'accord ou le désaccord entre ce qu'il a fait et son idée de ce qu'il devait faire. Mais tout en trouvant mauvais qu'un individu agisse contre sa conscience, il nous est loisible en même temps de le blâmer d'avoir la conscience qu'il a. Le subjectivisme éthique couvre tous les cas de ce genre. Il n'autorise certainement pas chacun à suivre ses propres inclinations; il ne sanctionne pas davantage l'arbitraire ni le caprice. Notre conscience morale fait partie de notre constitution mentale, que nous ne pouvons changer comme il nous plaît. Nous approuvons, nous désapprouvons, parce que nous ne pouvons faire autrement. Pouvons-nous nous empêcher de ressentir de la douleur quand le feu nous brûle? Pouvons-nous nous empêcher de sympathiser avec nos amis? Ces phénomènes sont-ils moins nécessaires ou moins gros de conséquences parce qu'ils tombent dans la sphère subjective de l'expérience? Et, pareillement, pourquoi la loi morale commanderait-elle moins l'obéissance parce qu'elle fait partie de notre nature propre?

Loin d'être un danger, le subjectivisme éthique me semble plutôt un gain pour la pratique morale Si l'on pouvait faire entendre aux gens qu'il n'y a pas de critère absolu en moralité, peut-être deviendraient-ils un peu plus tolérants dans leurs jugements, plus dociles aussi à la voix de la raison. Si le droit a une existence objective, alors la conscience morale n'a fait autre chose que jouer à colin-maillard depuis sa naissance, et elle continuera de même jusqu'à l'extinction de l'espèce humaine. Mais qui admet cela? L'esprit populaire incline toujours à croire qu'il possède la connaissance de ce qui est bien ou mal, et à regarder l'opinion publique comme le guide sûr de la conduite. Nous n'avons assurément aucune raison de regretter qu'il y ait des hommes pour s'insurger contre les règles établies de moralité : ce qui est plus déplorable, c'est que les rebelles soient si rares et que, par suite, les vieilles règles changent si lentement. Fort

au-dessus de cette idée vulgaire que le juste est une chose définitive, à quoi il sied que chacun conforme ses opinions, s'élève la conviction que le bien a son existence en tout esprit individuel, capable de quelque expansion, qui proclame son droit propre d'exister et qui hasarde, s'il le faut, d'affronter le monde entier. Une telle conviction est une force de progrès.

CHAPITRE II

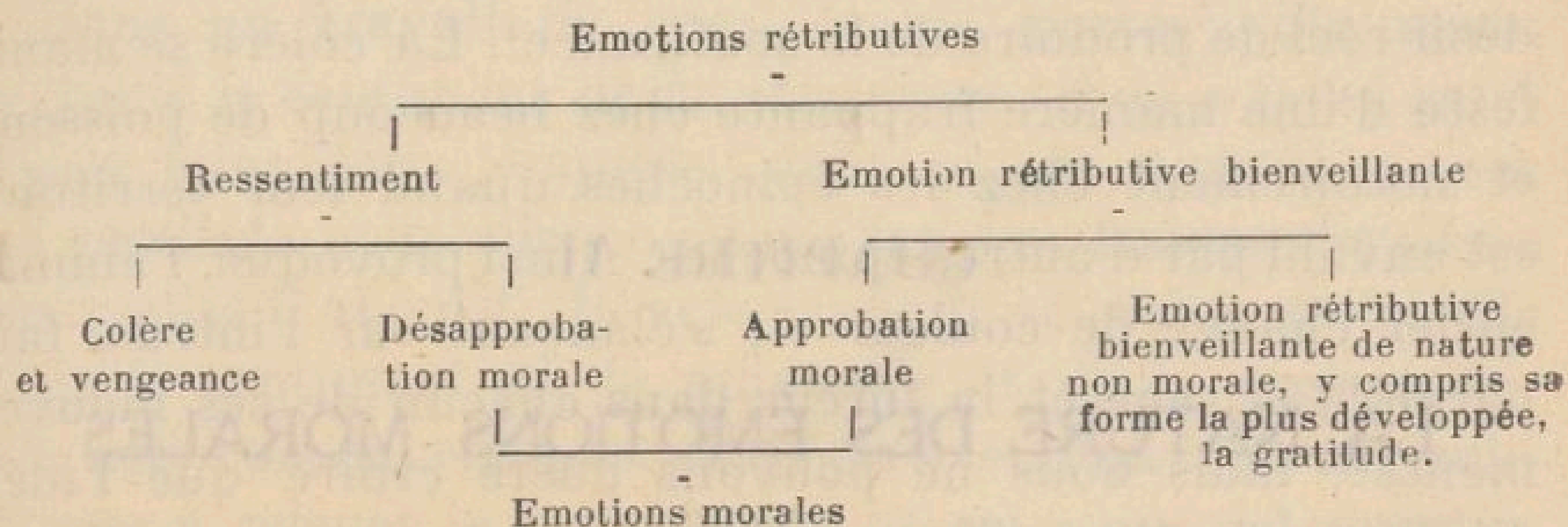
LA NATURE DES ÉMOTIONS MORALES

Le précédent chapitre exposait, en termes généraux, que les concepts moraux sont fondés sur des émotions; et l'on y discutait les principaux arguments contraires à cette thèse. On va maintenant poursuivre en s'efforçant de scruter la nature des émotions morales.

Elles sont de deux sortes : la désapprobation, ou indignation, et l'approbation. Elles possèdent en commun des caractères qui en font des émotions « morales », à la différence d'autres émotions d'une nature non morale; mais en même temps elles appartiennent toutes deux à une classe plus vaste d'émotions, que j'appelle émotions « rétributives ». D'autre part, elles diffèrent entre elles par des traits qui les apparentent chacune à certaines émotions rétributives de nature non morale, savoir : la désapprobation, à la colère et à la vengeance; l'approbation, à cette espèce d'émotion rétributive bienveillante dont la forme la plus développée est la gratitude.

Ainsi, d'une part, on peut les considérer comme deux divisions tranchées des émotions morales; mais on remarquera, d'autre part, que la désapprobation forme, comme la colère et la vengeance, une sous-espèce du ressentiment et l'approbation, comme la gratitude, une sous-espèce

de l'émotion rétributive bienveillante. Le diagramme ci-dessous n'a pour objet que d'élucider ce point :



Que la désapprobation morale soit une variété du ressentiment, et ainsi apparentée à la colère et à la vengeance; que l'approbation morale soit une manière d'émotion rétributive bienveillante, et comme telle apparentée à la gratitude : ce sont là, évidemment, des affirmations qui demandent une preuve. Une analyse de toutes ces émotions et une étude détaillée des causes qui les suscitent confirmeront, je l'espère, la justesse de ma classification. Dans l'ordre d'idées où nous sommes entrés, je ne pourrai tenter que l'analyse; quant à l'étude des causes, elle trouvera sa place quand je traiterai des sujets des jugements moraux.

On peut définir le ressentiment une attitude agressive de l'esprit à l'égard d'une cause de douleur. La colère est un ressentiment brusque, dans lequel la réaction hostile contre la cause de douleur n'est pas refrénée par la délibération. La vengeance, d'autre part, est une forme plus délibérée du ressentiment non moral, dans laquelle la réaction hostile est plus ou moins refrénée par la raison et le calcul[1]. Il est impossible, toutefois, de tracer une limite définie entre ces deux types de ressentiment, comme

1. *Cf.* Ribot, *Psychology of the Emotions*, p. 220 *sq.* L'auteur se réfère à la traduction anglaise. Voir en français Ribot, *Psychologie des Sentiments* (12e éd.), p. 228 *sq.*

de discerner à quel moment intervient un désir réel d'infliger de la douleur. Dans sa forme primitive, la colère, même dirigée contre un être vivant, contient une impulsion violente à écarter la cause de douleur, sans aucun désir réel de produire de la souffrance[1]. La colère se manifeste d'une manière frappante chez beaucoup de poissons et notoirement chez les épinoches quand leur territoire est envahi par d'autres épinoches. Ainsi provoqué, l'animal entier change de couleur et, s'élançant sur l'intrus, fait paraître la rage et la fureur dans chacun de ses mouvements[2]; mais nous ne pouvons guère croire que l'idée d'infliger de la souffrance soit présente à son esprit. A mesure que l'on descend l'échelle de la vie animale, on découvre que l'élément conatif lui-même va diminuant, jusqu'à ce qu'il ne reste plus rien que l'action réflexe.

Que la fureur d'un animal blessé se retourne contre la cause, réelle ou supposée, de la blessure, c'est un fait bien connu; et chacun sait qu'il en va de même de la colère d'un enfant. Sans doute, ainsi que l'observe le professeur Sully, « les coups lancés à droite et à gauche, le bris d'objets précipités par terre, les hurlements, les mouvements frénétiques des bras et de tout le corps, ce sont là comme autant de dérivatifs par où cherchent à se soulager les transports de la fureur enfantine[3] ». Mais, d'autre part, nous savons assez que le petit garçon de Darwin, qui devint fort expert à bombarder de livres et de bâtons quiconque l'offensait[4], n'était point sous ce rapport un enfant exceptionnel. Vers l'âge d'un an, suivant Perez, les enfants « battent gens, animaux et objets inanimés s'ils sont en colère contre eux; ils lancent leurs jouets, leur nourriture, leur assiette, bref tout ce qu'ils ont sous la main, contre les gens qui leur ont déplu[5]. » Qu'un semblable discernement caractérise le ressentiment

1. Il y a sur ce point quelques judicieuses remarques dans Hiram Stanley, *Studies in the Evolutionary Psychology of Feeling*, p. 138 *sq*.
2. Romanes, *Animal Intelligence*, p. 246 *sq*.
3. Sully, *Studies in Childhood*, p. 232 *sq*.
4. Darwin, *Biographical Sketch of an Infant*, dans *Mind*, II. 288.
5. Perez, *First Three Years of Childhood*, p. 66 *sq*.

d'un sauvage, c'est un fait sur lequel il est nécessaire de s'étendre un peu, car il a fourni matière à controverse, et certaines anomalies qu'il comporte demandent explications.

Dans un travail de considérable portée[1], Steinmetz a étudié le sentiment de la vengeance; il en a fait l'objet d'une minutieuse enquête, dont on ne saurait passer les résultats sous silence. Voici les conclusions dernières auxquelles il aboutit : la vengeance a sa racine essentielle dans le sentiment de la puissance et de la supériorité; elle naît conséquemment de l'épreuve d'un outrage subi et vise à relever le « sentiment de soi » que cet outrage rabaisse ou dégrade; elle répond d'autant mieux à ce but qu'elle est dirigée contre l'agresseur lui-même, mais il n'est pas essentiel qu'elle prenne une direction déterminée, car *per se*, et à l'origine, elle est sans direction[2].

En fait, nous dit-on, la première étape qu'ait franchi la vengeance dans l'espèce humaine fut caractérisée par un manque absolu, ou presque, de discernement. L'homme offensé visait simplement à rehausser son « sentiment de soi » en infligeant de la douleur à autrui; et son sauvage désir se satisfaisait ainsi quel que fût l'homme —innocent ou coupable — sur qui s'assouvissait sa fureur[3]. Sans doute, il y eut dès le début des cas où l'offenseur fut à dessein choisi comme victime, surtout s'il était de la même tribu que l'offensé; mais en réalité, si la souffrance lui était infligée, à lui de préférence aux autres, ce n'était point par l'effet du sentiment de vengeance. L'homme même le plus primitif a dû s'aviser que la vengeance dirigée contre le vrai coupable, outre qu'elle était propre

1. *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe.*

2. Strictement parlant, cette théorie n'est pas nouvelle. Paul Rée, dans son livre intitulé *Die Entstehung des Gewissens*, expose que la vengeance est une réaction contre le sentiment d'infériorité que l'agresseur imprime à sa victime. L'homme outragé, dit-il (*ibid.* p. 40), répugne naturellement à se sentir inférieur à un autre homme, et par suite s'efforce, en se vengeant de l'agression, de se montrer l'égal ou même le supérieur de l'agresseur. Une opinion analogue avait déjà été soutenue par Schopenhauer (*Parerga und Paralipomena*, II. 475 *sq.*). Mais Steinmetz a élaboré sa théorie avec une indépendance et une plénitude qui enlèvent toute importance à la question de priorité.

3. Steinmetz, *op. cit.* I. 355, 356, 359, 561.

à détourner les autres de l'imiter, constituait un moyen souverain de rendre inoffensif un être dangereux. Toutefois, ajoute Steinmetz, il ne faudrait pas exagérer ces avantages, puisque même la vengeance sans discernement a une influence dissuasive sur le malfaiteur[1]. Et Steinmetz estime qu'elle était en général de cette sorte — « non dirigée » — aux temps primitifs.

A l'étape suivante, la vengeance se nuance, dit-il, d'un peu plus de discernement. On recherche une victime même dans les cas que nous rangerions sous la rubrique « Mort naturelle », et que le sauvage attribue généralement à la volonté mauvaise de quelque ennemi expert en sorcellerie[2], bien qu'à vrai dire on puisse se demander avec Steinmetz si, en pareil cas, la malheureuse victime est vraiment supposée avoir commis l'acte qu'on lui impute[3]. Quoi qu'il en soit, le besoin s'affirme de choisir quelqu'un comme victime, et la vengeance « non dirigée » cède graduellement la place à la vengeance « dirigée ». On en trouve un exemple grossier dans la querelle du sang, où l'on ne tient pas compte de l'individu coupable, mais où la guerre est déclarée au groupe dont il fait partie, soit à sa famille, soit à sa tribu. Et partis de ce système de responsabilité commune, nous arrivons finalement, par lentes étapes, à la conception moderne d'après laquelle le châtiment doit être infligé au criminel et à lui seul[4]. Pour Steinmetz, la force agissante durant ce long processus d'évolution réside dans le développement intellectuel de l'espèce humaine : l'homme a conçu de plus en plus nettement que le meilleur moyen de refréner le mal était de punir une certaine personne, à savoir le malfaiteur[5]. Notre auteur insiste beaucoup sur ce calcul utilitaire dans la deuxième partie de son enquête, mais il ne laisse pas de remarquer, à un autre endroit, qu'une vengeance dirigée contre l'offenseur est bien faite pour

1. Steinmetz, *op. cit.* I. 362.
2. *Ibid. op. cit.* I. 356 *sq.*
3. *Ibid. op. cit.* I. 359 *sq.*
4. *Ibid. op. cit.* I. 361.
5. *Ibid. op. cit.* I. 358, 359, 361 *sq.*

effacer le sentiment d'infériorité au cœur de l'outragé, par l'humiliation qu'il inflige à un ennemi jusqu'alors triomphant[1].

De cet exposé historique deux points ont pour nous un intérêt capital : l'étape initiale de la vengeance sans direction, et la manière dont cette vengeance « non dirigée » a peu à peu gagné en discernement. S'il est vrai qu'aux temps primitifs l'outragé ne se souciait guère de la personne sur laquelle il prenait sa revanche, alors évidemment la direction de sa vengeance ne pouvait être un élément essentiel de cette vengeance même, mais ce fut simplement un accessoire qui s'y ajouta plus tard. La question est de savoir quelles preuves apporte Steinmetz à l'appui de sa théorie. Nous n'avons aucune connaissance directe de l'homme primitif; aucun des peuples sauvages qui existent aujourd'hui n'en est le représentant fidèle, ni physiquement, ni mentalement. Pourtant, si considérablement qu'ait changé l'espèce humaine, l'homme primitif n'est pas mort tout entier. Des traits de son caractère s'attardent encore parmi ses descendants; et de la vengeance primitive subsistent, nous dit-on, de suffisantes survivances[2].

Sous la rubrique « Vengeance absolument sans direction », Steinmetz expose plusieurs cas allégués de ces prétendues survivances[3]. 1. Un Indien de la tribu Omaha, chassé à coups de pied d'un établissement commercial dont on lui avait interdit l'entrée, déclara, dans un accès de rage, qu'il se vengerait d'un outrage si grossier; sur quoi, « cherchant quelque objet à détruire, il rencontra une truie et des porcs et apaisa sa fureur en les mettant tous à mort ». 2. Les gens de cette même tribu croient que si un homme frappé de la foudre n'est pas enterré comme il convient, et sur le lieu où il a trouvé la mort, son esprit ne reposera pas en paix, mais viendra errer aux alentours, jusqu'à ce qu'une autre personne soit frappée de la foudre et couchée à ses côtés. 3. Aux funérailles d'un Indien Loucheux, ses proches, parfois, s'entaillent et se lacèrent le corps ou bien, comme il advient aussi, poignardent « dans un accès de rage contre le Destin » quelque pauvre homme sans amis qui se trouve séjourner parmi

1. Steinmetz, *op. cit.* I. 111.
2 *Ibid. op. cit.* I. 364.
3. *Ibid. op. cit.* I. 318 *sqq.*

eux. 4. Les Navahos, quand ils sont jaloux de leurs femmes, et qu'ils éprouvent le besoin de se soulager la bile, passent leur mauvaise humeur sur la première personne qu'ils rencontrent. 5. Les Grands Esquimaux s'engagèrent, dit-on, par serment, après une épidémie meurtrière, à tuer tous les blancs qui s'aventureraient dans leur pays. 6. Le père australien dont le petit enfant vient à se faire mal attaque ses voisins innocents, dans la conviction qu'il répartit ainsi la douleur parmi eux et diminue d'autant les souffrances de l'enfant. 7. Les Toupis du Brésil mangeaient, par esprit de vengeance, la vermine qui les harcelait; si l'un d'eux se heurtait le pied à une pierre, il entrait en fureur contre elle et la frappait ; s'il était blessé d'une flèche, il l'arrachait et en rongeait le bois. 8. Les Dakotas se vengent d'un vol en volant le bien du voleur — ou de n'importe qui. 9. Chez les Tchatrali (Pamir) un homme à qui le chien du voisin dérobe de la viande, non seulement, pris de rage, tue ce chien coupable, mais encore, et par surcroît, administre une volée à son propre chien. 10. En Nouvelle-Guinée, les porteurs de mauvaises nouvelles reçoivent parfois des coups sur la tête, dans le premier transport d'indignation que cause leur message. 11. Quelques indigènes de Motou, ayant secouru deux équipages naufragés qui venaient de Port Moresby, et les y ayant ramenés, furent attaqués par les propres amis des rescapés, pour la raison que les gens de Port Moresby étaient furieux de la perte de pirogues et ne pouvaient souffrir la pensée que ceux de Motou fussent heureux quand eux-mêmes étaient dans la peine. 12. Une autre histoire de Nouvelle-Guinée nous entretient d'un homme qui tua plusieurs personnes innocentes, parce qu'il avait été déçu dans ses projets et frustré ainsi de biens précieux. 13. Chez les Maoris, il est maintes fois arrivé qu'après un assassinat les amis de la victime tuaient le premier venu, ami ou ennemi. 14. Chez le même peuple, les chefs qui subissaient quelque perte dépouillaient leurs sujets, pour compenser le dommage. 15. Quand le fils d'un Maori est blessé, ses parents maternels, à la tribu desquels on considère qu'il appartient, viennent piller la maison ou le village de son père. 16. Si un arbre tombe sur un Kouki, ses compagnons débitent l'arbre, et si un homme de cette tribu se tue en tombant d'un arbre, on abat promptement l'arbre. 17. Dans quelques parties du Daghestan, quand la cause d'une mort est inconnue, les proches du défunt déclarent qu'une personne, désignée au hasard, l'a assassiné, et ils lui appliquent la loi du talion.

J'ai dû énumérer tous ces exemples parce qu'une théorie ne peut être convenablement réfutée que sur son propre terrain, et j'avoue dès l'abord que j'ai rarement vu étayer une hypothèse de preuves si futiles. Ce qu'illustrent les exemples 7 et 16, ce n'est pas la vengeance « non dirigée », c'est précisément le contraire; et nous y trouvons peu de sujets d'étonnement, quand nous songeons aux croyances animistes des sauvages. Dans l'exemple 17, certes le crime est imputé gratuitement à n'importe qui, mais on ne désigne au hasard son prétendu auteur qu'alors que le coupa-

ble demeure inconnu. Les exemples 1, 4, 10 et 12, et peut-être aussi 11, signifient que l'on tire vengeance d'un tiers innocent dans un accès de colère; dans les cas 1 et 12, on n'a pu joindre l'offenseur même; dans le cas 10, l'homme frappé sur la tête apparaît, pour l'instant, comme la cause immédiate du chagrin ou de l'indignation qu'il provoque; tandis que le cas 11 montre de l'envie, alliée à une ingratitude extrême. Dans l'exemple 9, la colère est dirigée principalement contre le chien « coupable »; et c'est évidemment par association d'idées qu'elle atteint aussi l'innocent. Les exemples 8 et 14 illustrent des faits d'indemnisation pour biens perdus; et dans le premier de ces deux cas, la valeur même est tout d'abord mentionnée spécifiquement. Dans l'exemple 15, l'attaque vengeresse se fait contre la propriété des personnes parmi lesquelles vit l'enfant, et que l'on peut tenir pour responsables de la perte occasionnée par sa blessure au clan maternel. L'exemple 6 montre tout simplement l'effort que tente un père superstitieux pour diminuer la souffrance de son enfant. Pour ce qui est de l'exemple 5, Petitot, qui l'a enregistré, dit expressément que les blancs passaient pour avoir causé l'épidémie en mécontentant le dieu Tornrark[1]. L'exemple 2 indique une croyance superstitieuse, intéressante en soi, mais qui, à mon sens, n'a pas le moindre rapport avec la question que nous examinons. Le cas 3 ressemble à une offrande mortuaire. L'égorgement d'un innocent y est signalé en même temps que la lacération des pleureurs par eux-mêmes, ou mieux comme une alternative à cette lacération, qui a probablement un caractère sacrificiel. De plus, il n'est point question d'un coupable dans cet exemple. Enfin, dans l'exemple 13, l'idée de sacrifice est fort apparente. Steinmetz a emprunté ses assertions à Waitz, dont l'exposé est incomplet. Dieffenbach, qui est la source première, dit que la coutume en question s'appelait chez les Maoris *taua tapu*, c'est-à-dire « combat sacré », ou *taua toto*, « combat pour le sang ». Voici comment il la décrit :

« Si le sang a été versé, une troupe fait une sortie et tue la première personne qu'elle rencontre, soit ennemie, soit membre de la même tribu; un frère même est sacrifié. Si l'on ne rencontre personne, le *tohunga* (le prêtre) arrache de l'herbe, la jette dans une rivière, et répète quelque incantation; après cette cérémonie, la mise à mort d'un oiseau, ou de tout être vivant qui tombe sous la main, est considérée comme suffisante, pourvu que le sang soit versé en réalité. Tous ceux qui participent à une excursion de ce genre sont *tapu* (tabou) et n'ont le droit ni de fumer, ni de manger autre chose que de la nourriture indigène[2] ».

Il semble probable que l'on s'avisa de cette cérémonie afin d'apaiser l'esprit irrité du mort[3], et il se peut qu'en même temps

1. Petitot, *Les Grands Esquimaux*, p. 207 *sq*.
2. Dieffenbach, *Travels in New Zealand*, II. 127.
3. *Cf. Ibid.* II. 129.

elle ait eu pour objet de rafraîchir cet esprit avec du sang[1]. Mais la question qui se pose toujours, c'est de savoir pourquoi sa mort ne fut pas vengée sur le vrai coupable. A cette question Steinmetz répondrait que l'on croyait le défunt incapable de discernement dans sa soif de vengeance[2]. Mais en ce qui concerne le ressentiment des morts, le « combat sacré » des Maoris semble illustrer uniquement le caractère impulsif de la colère. D'après la description qu'en fait Dieffenbach, il est manifeste que les amis de l'assassiné attachaient une importance capitale à l'effusion de sang immédiate. Si aucun être humain ne se trouvait sur leur passage, on tuait un animal; mais non sans prononcer une incantation préalable. Je crois en trouver la raison dans la terreur qu'inspirait aux vivants le courroux supposé de l'esprit du mort — associée peut-être à l'idée qu'il lui fallait du sang frais immédiatement. Les Maoris considéraient tous les esprits des morts comme animés de méchanceté à leur égard[3], et l'âme d'une personne morte de mort violente était certainement réputée particulièrement dangereuse. Le vif désir d'une immédiate effusion de sang est encore plus manifeste dans un autre exemple que l'on peut citer avec juste raison dans cet ordre d'idées. Les Aëtas des Philippines, dit-on, « n'attendent pas toujours la mort du malade pour l'enterrer. Aussitôt que le corps du défunt a été déposé dans la tombe, il devient nécessaire, d'après les usages, que sa mort soit vengée. Les chasseurs de la tribu partent avec leurs lances et leurs flèches pour tuer le premier être vivant qu'ils rencontreront, homme, cerf, sanglier ou buffle[4] ». Steinmetz lui-même cite quelques autres exemples empruntés au même groupe d'îles et dans lesquels, lorsqu'un homme meurt, les parents les plus proches sortent pour payer sa mort de la mort du premier individu qui se trouvera sur leur passage[5]. Il est bon de remarquer que les insulaires des Philippines ont de leurs esprits la plus déplorable opinion, et qu'ils les croient particulièrement sanguinaires peu après la mort[6].

Steinmetz invoque aussi certains rapports établissant que, dans quelques tribus australiennes, les proches d'une personne qui meurt vengent sa mort en tuant un innocent[7]. Mais dans ces cas la mort que l'on venge, « mort naturelle » selon notre terminologie, est, pour les sauvages, due à la sorcellerie; et la vengeance

1. Ce dernier objet se trouve suggéré par certaines cérémonies funèbres que l'on notera dans un autre chapitre. Chez les Dayaks, « un père qui perdait son enfant sortait, et tuait le premier homme qu'il rencontrait, en guise de cérémonie funèbre »; il croyait par là pourvoir le défunt d'un esclave qui l'accompagnait à l'habitation des âmes (Tylor, *Primitive Culture*, I. 459). Chez les Garos, c'était jadis l'usage, « toutes les fois que survenait la mort d'un de leurs grands hommes, de mettre en route une troupe d'assassins pour tuer le premier Bengali rencontré et rapporter sa tête. Les victimes immolées de la sorte devaient, pensaient-ils, être agréables à leurs dieux » (Dolton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 68).

2. Cf. Steinmetz, *op. cit.* I. 343.

3. Taylor, *Te Ika a Maui*, p. 221.

4. Earl, *Papuans*, p. 132.

5. Steinmetz, *op. cit.* I. 335 *sq.*

6. Blumentritt, *Der Ahnencultus der Malaien des Philippinen-Archipels*, dans *Mittheilungen der Geogr. Gesellesch. in Wien*, XXV, 166 *sq.* De Mas, *Informe sobre el estado de las Islas Filipinas en 1842*, *Orijen* etc., p. 15.

7. Steinmetz, *op. cit.* I. 337 *sq.*

n'est donc pas si aveugle que Steinmetz semble l'admettre. Dans la tribu Wellington, ainsi qu'il appert d'un exposé cité par notre auteur lui-même, c'est la vie du sorcier qu'il faut prendre pour satisfaire le mort[1]. Dans la Nouvelle-Galles du Sud, après que l'on s'est enquis près du défunt des causes de sa mort, ses proches en tirent vengeance avec résolution « s'ils s'imaginent avoir acquis des informations sûres touchant l'auteur du méfait [2] » Chez les indigènes de l'Australie centrale, « il n'est pas rare que le moribond murmure à l'oreille d'un *Railtchawa*, ou médecin, le nom de l'homme dont les sortilèges le font mourir », et, si cette révélation n'a pas lieu, « il n'y a aucune difficulté à déterminer tôt ou tard, par quelque autre méthode, le coupable »; mais c'est seulement après que le nom de celui-ci a été révélé par le médecin qu'un conseil de vieillard décide s'il y a lieu ou non d'organiser une expédition de vengeance[3]. Chez les indigènes de l'Australie Occidentale, les survivants montrent « un assez joli empressement » à rechercher le sorcier qui est supposé avoir causé le trépas de leur ami[4] ».

En résumé, tous les faits produits par le Dr Steinmetz, à l'appui de son hypothèse sur une étape primitive de vengeance « non dirigée », tous ces faits ne prouvent qu'une chose : c'est que dans certaines circonstances — soit accès de colère, soit impossibilité d'identifier l'offenseur véritable ou de l'atteindre — il arrive que l'on se venge sur un être innocent n'ayant aucun lien avec l'auteur de l'outrage qu'il s'agit de venger. Il existe une connexion si intime entre le fait de subir un outrage et la réaction hostile par où l'outragé exhale sa colère, que cette réaction ne manque pas de se produire, alors même qu'elle manque son but. La colère, dit Sénèque, « ne se déchaîne pas seulement contre son objet, mais contre tout obstacle qu'elle trouve sur son passage[5]. » Beaucoup de petits enfants, pris de rage et impuissants à molester autrui, « se heurtent la tête contre les portes, les chambranles, les murs des appartements et parfois contre le plancher. [6]» On connaît l'« amok » des Malais, ces accès de frénésie

1. Hale, *U. S. Exploring Expedition, Vol. VI. — Ethnography and Philology*, p. 115; cité par Steinmetz, *op. cit.* I. 337.
2. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 86.
3. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 476 *sq.*
4. Calvert, *Aborigines of Western Australia*, p. 20 *sq.*
5. Sénèque, *De Ira*, III. 1.
6. Stanley Hall, *A Study of Anger* dans *American Journal of Psychology*, X 554.

pendant lesquels « le forcené s'attaque indifféremment aux amis ou aux ennemis » et, hagard, échevelé, tue ou blesse tous ceux qu'il rencontre, tous, sans distinction[1]. Mais tout ceci n'est pas de la vengeance : c'est de la colère soudaine, ou de la fureur aveugle. Et ce n'est pas non plus vengeance, au vrai sens du mot, si une personne humiliée par son supérieur se rattrape sur ses subordonnés : j'y vois simplement l'explosion de ce « sentiment de soi » qui a été outragé; et tant qu'il n'est pas dirigé contre son objet propre, il ne saurait offrir à un homme vindicatif une consolation adéquate.

L'institution de la querelle du sang (vendetta) implique une sorte de responsabilité collective[2]. Si l'offenseur est d'une autre famille que sa victime, il arrive que quelques-uns de ses proches aient à expier son forfait[3]. S'il appartient à un autre clan, le clan tout entier peut être tenu responsable[4]. Et s'il fait partie d'une autre tribu, la vengeance peut porter sur toute la tribu sans distinction[5].

« Chez les Fuégiens, dit Bridges, l'étiquette et la coutume exigent que tous les proches d'une personne assassinée déchargent

1. Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, I. 67. *Cf.* Ellix, The Amok of the Malays, dans *Journal of Mental Science*, XXXIX. 325 *sq.* Dans les îles Andaman, il n'est pas rare qu'un homme « passe sa colère, ou manifeste son ressentiment de quelque action, en détruisant ses possessions aussi bien que celles du voisin » (Man, Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands, dans *Journal Anthr. Inst.* XII. 111). Chez les Nicobariens de l'île de Kar, lorsqu'éclate une querelle, un homme ira, dans les cas graves, jusqu'à incendier sa propre maison (Klass, *In the Andamans and Nicobars*, p. 310). Mais dans ces exemples on ne sait trop si l'offensé détruit sa propriété dans une fureur aveugle, ou s'il a en vue quelque objet bien défini.

2. *Cf.* Post, *Anfänge des Staats und Rechtsleben*, p. 180; Rée, *op. cit.* p. 49 *sq.*; Steinmetz, *op. cit.* I. ch. VI.

3. Outre les autorités énumérées ci-dessous voir Leuschner, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien*, p. 23 (Bakwiri) et p. 49 (Banaka et Bapuku); Rautanen, *ibid.* p. 341 (Ondonga); Walter, *ibid.* p. 390 (indigènes de Nossi-Bé et Mayotte, près de Madagascar). Parmi les autres sources, il faut mentionner von Langsdorf, *Voyages and Travels* I. 132 (Noukahiviens); Forbes, *A Naturalist's Wanderings in the Eastern Archipelago*, p. 473 (indigènes de Timor); Foreman, *Philippine Islands*, p. 213 (Igorrotes de Luçon); Kovalewsky, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXV. 113 (peuple du Daghestan); *Idem, Coutume contemporaine et loi ancienne*, p. 248 *sq.* (Ossètes); Merzbacher, *Aus den Hochregionen des Kaukasus*, II. 51 (Khevsours).

4. Bridges, dans *A Voice for South America*, XIII. 207 (Fuégiens). Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 369. Ridley, dans *Jour. Anthr. Inst.* II. 268 (les Kamilaroi en Australie). Godwin-Austen, *ibid.* II. 394 (les tribus du mont Garo).

5. Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's*, I. 127 *sq.* (Indiens du Brésil). Crawfurd, *op. cit.* III. 124 (indigènes de Célèbes). Kohler, dans *Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss.* VII. 383 (Goajires de Colombie); VII. 376 (Papous de Nouvelle-Guinée). Curr, *The Australian Race*, I. 70. Scaramucci et Giglioli, Notizie sui Danakil, dans *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, XIV. 39. Leuschner, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 23 (Bakwiri); *ibid.* p. 4 (Banaka et Bapuku).

leur mécontentement sur tous les parents des homicides, chacun personnellement ». Les vengeurs du sang ne seraient nullement satisfaits d'une troupe d'indigènes qui livrerait réellement entre leurs mains un homicide, ou qui le tuerait elle-même : « ils prélèveraient encore un tribut sur tous les amis du meurtrier, ou leur infligeraient des blessures à l'aide de pierres et de bâtons ». Chez les Indiens de la Colombie britannique et de Vancouver, « les rancunes se transmettent de père en fils pendant des générations, et les relations amicales courent toujours le risque d'être interrompues[2] ». Chez les Groenlandais, la vengeance d'un meurtre « coûte généralement la vie à l'exécuteur lui-même, à ses enfants, cousins, ou autres parents proches; et, s'ils sont hors d'atteinte, à quelque voisin de sa connaissance[3] ». Chez les Maoris, la vengeance du sang peut s'exercer sur n'importe quel parent de l'homicide, « si éloigné soit-il[4] ». A Tana, la vengeance « s'obtient souvent par la mort du frère ou de quelque autre proche parent du coupable[5] ». Chez les Kabyles, « la vengeance peut porter sur chacun des membres de la famille du meutrier, quel qu'il soit[6] ». Les Bédouins, d'après Burckhardt, « prétendent au sang non seulement de l'homicide lui-même, mais de toute sa parenté; et ce sont ces prétentions qui constituent le droit de *thar*, ou vengeance du sang[7] ». D'autre part, remarque le même voyageur, chez les gens d'Ibrim, en Nubie, « on ne juge pas suffisant de se venger sur n'importe quel parent jusqu'au cinquième degré, comme c'est le cas chez les Bédouins d'Arabie : seuls le frère, le fils ou le cousin au premier degré peuvent prendre la place du meurtrier[8] ». On trouve chez les Hébreux des traces de responsabilité collective en matière de « vengeance du sang[9] ». Ce fut ou c'est encore le cas chez les Japonais[10] et les Coréens[11], chez les Persans[12] et les Hindous[13], chez les anciens Grecs[14] et les Teutons[15]. C'était la règle chez les Gallois[16] et les Ecossais[17] de jadis; c'est encore la règle aujourd'hui en Corse[18], en Albanie[19], et chez quelques-uns des Slaves du Sud[20]. Au Monténégro, si un homicide

1. Bridges, dans *South American Missionary Magazine*, XIII. 151 *sq.*
2. Macfie, *Vancouver Island and British Columbia*, p. 470.
3. Cranz, *History of Greenland*, I 378.
4. Shortland, *Traditions and Superstitions of the New-Zealanders*, p. 213 *sq. Cf. ibid.* p. 218 *sq.*
5. Turner, *Samoa*, p. 317.
6. Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, III. 61.
7. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, p. 85. Voir aussi Layard, *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, p. 306; Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, I. 133.
8. Burckhardt, *Travels in Nubia*, p. 128.
9. *II Samuel*, XIV. 7. *Cf. ibid.* XXI.
10. Dautremer, The Vendetta or Legal Revenge in Japan, dans *Trans. Asiatic Soc. Japan*, XIII. 84.
11. Griffis, *Corea*, p. 227.
12. Spiegel, *Erânische Alterthumskunde*, III. 687. Polak, *Persien*, II. 96.
13. Dubois, *Description of the Character, Manners, and Customs of the People of India*, p. 195.
14. Leist, *Alt-arisches Jus Gentium*, p. 424.
15. *Gotlands-Lagen*, 13.
16. Walter, *Das alte Wales*, p. 138.
17. Mackintosh, *History of Civilisation in Scotland*, II. 279.
18. Gregorovius, *Wanderings in Corsica*, I. 179.
19. Gopčević, *Obaralbanien und seine Liga*, p. 324 *sq.*
20. Miklosich, Die Blutrache bei den Slaven, dans *Denkschriften der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. Philos.-histor. Classe*, Vienne, *XXXVI*. 131, 146 *sq.*; Krauss, *Sitte und Brauch der Südslaven*, p. 39.

que l'on ne peut prendre en personne n'a pas de parenté, la vengeance porte parfois sur quelque habitant du village ou district auquel il appartient, ou même sur une personne qui est simplement de la même religion et de la même nationalité que le meurtrier[1]. En Albanie, dans des circonstances analogues, la victime peut être une personne qui n'a pas de lien avec l'offenseur, si ce n'est qu'ils ont, ou qu'ils peuvent avoir, causé une fois ensemble[2].

L'explication de ces faits ne soulève aucune difficulté. Ce que constate Romilly chez les habitants des îles Salomon s'appliquerait indubitablement à un champ d'observation beaucoup plus vaste : « Dans les cas qui appellent un châtiment, note-t-il, les difficultés que l'on rencontre à capturer les vrais coupables sont plus grandes que l'on ne peut se le figurer, quand on n'a pas été occupé à cette désagréable besogne[3]. » Bien qu'il advienne par fois qu'un homicide soit abandonné par son peuple même[4], le système de vengeance du sang implique, semble-t-il, non seulement que tous les membres d'un groupe sont plus ou moins efficacement occupés à l'acte de vengeance, mais qu'ils sont aussi solidaires dans la défense et se protègent mutuellement contre les vengeurs. Un homicide provoque souvent une guerre[5], dans laquelle on s'oppose famille à famille, clan à clan, ou tribu à tribu. En pareil cas, le groupe entier prend à son compte le forfait du meurtrier; et n'importe lequel de ses compagnons, du moment qu'il a pris son parti, devient un légitime objet de vengeance. La culpabilité semble faire tache d'huile aux yeux du groupe offensé. De même encore, toute personne qui vit en termes d'amitié avec l'offenseur, ou que l'on soupçonne de sympathie pour lui, s'expose à susciter du ressentiment et, par suite, dans les cas ex-

1. Lago, *Memorie sulla Dalmazia*, II. 90.
2. Gopcevic, *op. cit.* p. 325.
3. Romilly, *Western Pacific and New Guinea*, p. 81. *Cf*, Friedrichs, *Mensch und Parson*, dans Das Ausland (1891), p. 299.
4. Voir, par exemple, Scott Robertson, *The Kafirs of the Hindu-Kush*, p. 440.
5. Toutefois, en déclarant que la vengeance du sang « se caractérise absolument comme une guerre privée entre deux associations familiales » (*Die Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit*, p. 156), Post avance un fait qui n'est pas entièrement exact sous cette forme absolue; on peut en juger par la description que donne von Martius de la vengeance du sang chez les Indiens du Brésil (*op. cit.* I 127 *sq.*).

trêmes, peut être appelée à expier son crime. En outre, vu les rapports étroits qui existent entre membres d'un même groupe, le vrai coupable ne laissera pas d'être mortifié par toute attaque heureuse que les vengeurs tenteront contre les siens; et, s'il est mort, on peut du moins supposer que les effets douloureux et humiliants de cette attaque atteindront son esprit. « Quand l'offenseur lui-même est hors de l'atteinte d'une attaque directe, dit Wilkins, rien de plus naturel aux yeux d'un Bengali que d'essayer de le blesser dans la personne de ses enfants ou d'autres membres de sa famille[1] ». Chez les Slaves du Sud, en pareil cas, les vengeurs du sang essaient d'abord de tuer le père, le frère ou le fils adulte du meurtrier, « de manière à lui infliger une peine très lourde et douloureuse »; et c'est seulement après avoir échoué dans cette entreprise que l'on s'attaque à des parents plus éloignés[2]. Les Bédouins de l'Euphrate préfèrent, plutôt que d'enlever la vie au meurtrier, tuer le plus considérable de ses parents jusqu'au second degré, en vertu du principe « vous avez tué mon cousin, je tuerai le vôtre[3]; » et les Nishinam de Californie « considèrent que la vengeance la plus cruelle et la plus amère que l'on puisse tirer d'un meurtrier n'est pas de l'égorger lui-même, mais son ami le plus cher[4] ». Dans ces exemples, la vengeance s'exerce plutôt en vue de la perte éprouvée par les survivants que de l'outrage infligé à la victime, le coupable étant soumis à une privation semblable à celle qu'il a fait subir. De même aussi, chez les Maréa, si un noble tue un roturier, on ne venge pas le mort directement sur l'assassin, mais sur quelque roturier de sa dépendance[5]. Ou encore, chez les Quianganes de Luçon, si un noble est tué par un plébéien, c'est un autre noble, du sang du meurtrier, qu'il faut tuer, tandis qu'on dédaigne le meurtrier lui-même[6]. Chez les Igorrotes, si un homme égorge une femme d'une autre

1. Wilkins, *Modern Hinduism*, p. 411.
2. Krauss, *op. cit.* p. 39.
3. Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, II. 206 *sq.*
4. Powers, *Tribes of California*, p. 320.
5. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 234.
6. Blumentritt, cité par Spencer, *Principles of Ethics*, I. 370 *sq.*

maison, son plus proche parent s'efforce d'égorger à son tour une femme de la maison de l'homicide; quant au coupable lui-même, il ne le touche pas. Voilà autant de cas dans lesquels on ne perd pas de vue le coupable : la vengeance s'exerce invariablement sur une personne qui lui est attachée; mais toute considération de culpabilité ou d'innocence est dominée par l'aveugle obéissance à cette règle toute-puissante qui exige l'équivalence stricte entre le dommage et le châtiment — œil pour œil, dent pour dent — et qui, si on l'applique en toute rigueur, ne saurait permettre de sacrifier la vie d'un homme pour la vie d'une femme ou la vie d'un noble pour celle d'un roturier, non plus que de payer de la vie d'un roturier la mort d'un noble. Cette règle, nous le verrons plus tard, n'est pas inspirée par la vengeance même; elle est due à l'influence d'autres facteurs qui se mêlent à ce sentiment et qui contribuent avec lui à déterminer l'action.

Néanmoins, la forte tendance au discernement (*discrimination*) qui caractérise le ressentiment ne laisse pas de transparaître sous le voile même de la responsabilité commune. Howitt est arrivé à cette conclusion que, chez les Kurnai d'Australie, en cas d'homicide commis par une tribu étrangère, le besoin de représailles ne saurait être satisfait que par la mort de l'offenseur, bien que celui-ci ne soit pas seul en butte à la vindicte, mais avec lui tout le groupe auquel il appartient[1]. C'est seulement s'ils ne réussissent pas à se saisir du coupable « que les indigènes du Victoria Occidental considèrent de leur devoir de tuer l'un de ses parents les plus proches[2]». Touchant les indigènes de l'Australie Occidentale, sir George Grey fait la remarque suivante : « Le premier grand principe en matière de châtiments, c'est que tous les proches d'un coupable, au cas où il échappe aux recherches, sont englobés dans son crime; si donc on ne réussit pas à saisir le principal (l'auteur même du crime), son frère, son père feront l'af-

1. Fison and Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 221.

2. Dawson, *Australian Aborigines* p. 71.

faire presque aussi bien, et à leur défaut n'importe quel autre parent, mâle ou femelle, que le hasard fera tomber entre les mains des vengeurs[1]». Chez les Papous des îles Tami, la vengeance ne saurait s'exercer sur un autre membre de la famille que s'il est absolument impossible de saisir le coupable en personne[2]. Le fait que la vengeance du sang tend d'abord à frapper le malfaiteur, et vise ses proches seulement au cas où celui-ci reste introuvable, a été expressément constaté chez des peuples divers dans les diverses parties du monde[3]; et il est probable que l'on aurait pu multiplier ces constatations, si les observateurs de la vie des sauvages avaient accordé plus d'attention à cet aspect particulier du sujet. Chez les Fuégiens, les plus graves émeutes surgissent quand un homicide, que l'on désire châtier, se réfugie chez ses proches ou ses amis[4]. Von Martius observe, chez les Indiens du Brésil en général, qu'alors même qu'une guerre entre tribus résulte de la perpétration d'un meurtre, les plus proches parents de la victime font tous leurs efforts pour détruire le coupable lui-même et sa famille[5]. Et Hawkins rapporte des Indiens Criks qu'encore qu'ils se vengent, si un meurtrier leur échappe, sur quelque membre innocent de sa famille, ils ne se dépensent pas moins pour atteindre et détruire le vrai coupable[6]. Tel est aussi le cas, incontestablement, dans les parties du Maroc où subsiste la querelle du sang.

Non seulement le Dr Steinmetz n'a pas réussi à prouver son hypothèse de la vengeance originairement « non dirigée », mais cette hypothèse est en complète opposition avec les idées les plus vraisemblables que nous puissions

1. Grey, *Journal of Expeditions*, II. 239.

2. Bamler, cité par Kohler, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* XIV, 380.

3. Riedel, *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 434 (indigènes de Wetter). Chalmers, *Pioneering in New Guinea*, p. 179. Kohler, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss*, XIV. 446 (quelques insulaires des Marshall). Merker, cité par Kohler, *ibid.* XV, 53 *sq.* (Wadshagga). Brett, *Indian Tribes of Guiana*, p. 357. Bernau, *Missionary Labours in British Guiana*, p. 57. Dall, *Alaska*, p. 416. Boas, The Central Eskimo, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* VI. 582. Jacob, *Leben der vorislâmischen Beduinen*, p. 144. Kovalewsky, *Coutume contemporaine*, p. 248 (Ossètes). Popovic, *Recht und Gericht in Montenegro*, p. 69. Lago, *op. cit.* II. 90 (Monténégrins). Miklosich, *loc. cit.* p. 131 (Slaves). Wilda, *Strafrecht der Germanen*, p. 173 *sq.* (anciens Teutons).

4. Hyades et Deniker, *Mission scientifique du Cap Horn*, VII. 375.

5. Von Martius, *op. cit.* I. 128.

6. Hawkins, dans *Trans. American Ethn. Soc.* III. 67.

nous former de la vengeance de l'homme primitif. Il nous est possible — j'en suis pour ma part convaincu — d'acquérir bon nombre de notions sur la condition de cet homme primitif, mais ce n'est point par la seule étude des sauvages modernes. Je me suis expliqué ailleurs sur ce point[1]; je veux simplement indiquer ici que l'on a tout lieu d'admettre, dès le début du développement humain, l'existence de ces qualités générales, physiques et psychiques, qui non seulement sont communes à toutes les races de l'humanité, mais que partagent avec elle les animaux les plus voisins de l'homme. Or la vengeance chez les animaux, et particulièrement chez les singes, fait le sujet de maintes anecdotes dues à des autorités dignes de foi, et dans chacun des cas relatés elle apparaît clairement dirigée contre l'offenseur.

Pour garant de l'histoire suivante, Darwin invoque un zoologiste « de qui la scrupuleuse exactitude était notoire » : — « Au cap de Bonne-Espérance, un officier avait souvent tourmenté un certain babouin; l'animal, le voyant un dimanche s'approcher pour la parade, versa de l'eau dans un trou et fit en hâte une boue épaisse, dont il éclaboussa fort adroitement l'officier quand celui-ci passa à sa portée, au grand amusement de nombreux spectateurs. Dès ce jour, et même après un long temps écoulé, le babouin ne laissa pas de faire paraître une joie triomphante chaque fois qu'il apercevait sa victime[2] ». Romanes trouve là un bon exemple de « ce qu'on peut appeler une rancune longtemps couvée et préparant délibérément une revanche satisfaisante[3] ». J'estime qu'il exagère un peu la portée du fait, mais ce n'en est pas moins, de toute évidence, un cas de vengeance, au sens que Steinmetz a donné à ce mot. On peut en dire autant d'autres exemples cités par des observateurs minutieux comme Brehm et Rengger dans leurs descriptions des singes d'Afrique et d'Amérique, et il existe également divers témoignages du ressentiment constaté chez les éléphants ou même les chameaux[4]. Selon Palgrave, le

1. Westermarck, *History of Human Marriage*, p. 3 *sq.*
2. Darwin, *Descent of Man*, p. 69.
3. Romanes, *Animal Intelligence*, p. 4 8.
4. Brehm, *Thierleben*, I. 56. *Idem*, *From North Pole to Equator*, p. 305 Dans sa *Naturgeschichte der Säugethiere von Paraguay*, Rengger don e (p. 52) le renseignement suivant sur le « cay » (le sajousaï, singe de la famille des cébidés aussi appelé capucin, *cebus capucenus*) : « S'il a peur... de son adversaire, il recourt à la dissimulation, et il ne hasarde de se venger de lui qu'au moment où il peut l'assaillir inopinément. Ainsi j'avais un sajou qui, ayant été l'objet d'agaceries assez grossières de la part de plusieurs personnes, les mordit chacune dans l'instant où elle croyait être avec lui dans les meilleurs termes. Cela fait, il grimpait prestement sur une poutre élevée où il se savait hors d'atteinte et, de là-haut, narguait l'objet de sa vengeance avec des grimaces de joie maligne. » Voir également Watson *The Reasoning Power in Animals*, surtout p. 20, 21, 24, 156 *sq.*; Romanes, *op. cit.* p. 387 *sq.* ; mais aussi Morgan *Animal Life and Intelligence*, p. 401 *sq.*

chameau présente la passion de la vengeance et, en l'exerçant, « il fait preuve, à un degré bien inattendu, de prévoyante malignité, unie toutefois à cette stupidité froide qui est dans son caractère habituel». Et voici un trait recueilli dans une petite ville d'Arabie, qui mérite d'être cité, d'autant qu'il semble avoir échappé à l'attention des spécialistes en psychologie animale : — « Un garçon d'environ quatorze ans avait conduit un grand chameau, chargé de bois, de cette bourgade à une autre, distante d'une demi-lieue. Comme l'animal flânait ou s'écartait trop souvent du chemin, il fut frappé à diverses reprises par son conducteur, et frappé plus fort — apparemment — qu'il ne le jugeait équitable. Mais ne trouvant pas l'occasion favorable à un règlement de comptes, il « attendit son heure ». Elle ne tarda pas. Peu de jours après, le même conducteur eut à ramener l'animal, mais déchargé cette fois, à son propre village. A mi-route, assez loin de toute habitation, le chameau soudain s'arrêta net; il regarda délibérément autour de lui, dans toutes les directions, pour s'assurer qu'il n'y avait personne en vue; n'ayant aperçu de voyageurs ni auprès ni au loin sur le chemin désert, il fit un pas en avant, saisit dans sa gueule monstrueuse la tête de l'infortuné conducteur, le souleva en l'air; puis il le rejeta par terre, le sommet du crâne arraché, la cervelle répandue[1] ». On nous rapporte d'autre part que les éléphants, bien que très sensibles aux insultes, ne poussent jamais l'irritation, même dans les circonstances les plus douloureuses ou les plus affolantes, jusqu'à blesser ceux qui ne leur ont pas fait de mal[2] ». Les animaux font parfois preuve d'un discernement remarquable pour découvrir le légitime objet de leur ressentiment. On lit sans trop de surprise qu'un babouin, tourmenté dans sa cage au moyen d'un bâton, essaya de saisir non le bâton, mais la main du tourmenteur[3]. Plus intéressante est la vengeance qu'un éléphant, à Versailles, tira d'un artiste; celui-ci avait employé son domestique à chicaner l'animal en feignant de lui jeter des pommes dans la gueule : — « Cette conduite irrita l'éléphant; et, comme s'il avait su que le peintre était la cause de ces impertinentes agaceries, au lieu d'attaquer le valet il toisa le maître, puis avec sa trompe employée comme une seringue l'aspergea d'assez d'eau pour abîmer le papier sur lequel il travaillait[4] ».

Je trouve inconcevable que l'on puisse encore, au mépris de tant de faits, croire que la vengeance de l'homme primitif commença par être essentiellement aveugle, et gagna peu à peu en perspicacité par des considérations d'opportunité sociale. Ce que disant, je n'entends certes

1. Palgrave, *Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia*, I. 40.
2. Watson, *op. cit.*, p. 26 *sq.*
3. Aas, *Sjaeleliv og intelligens hos Dyr*, I. 72.
4. Smellie, *Philosophy of Natural History*, I. 448.

point nier qu'une atteinte portée au « sentiment de soi » constitue un incitant — des plus communs et des plus puissants — au ressentiment. C'est le cas chez les sauvages[1] non moins que chez les civilisés; les chiens même et les singes se fâchent quand on se moque d'eux. Rien n'excite si aisément en nous la colère et le désir du talion, rien ne nous est si difficile à pardonner, qu'un acte indiquant que l'on nous méprise ou que l'on ne fait aucun cas de nos sentiments. Longtemps après qu'a cessé la douleur physique causée par un coup, la souffrance morale, née de l'outrage, subsiste et crie vengeance. C'est une antique vérité, souvent proclamée. Pour Sénèque, « la plupart des choses qui nous irritent sont des outrages et non des blessures[2] ». Plutarque fait remarquer que, bien qu'on trouve à la colère autant de motifs différents qu'il y a de personnes différentes, on constate néanmoins chez presque toutes l'idée qu'elles sont dédaignées ou négligées[3]. « Le mépris, dit Bacon, est ce qui aiguise la colère autant, sinon plus, que la blessure même[4] ». Mais, à vrai dire, point n'est besoin de recourir à des principes différents pour expliquer le ressentiment suscité par les différentes espèces de douleur. Dans tous les cas concevables, la vengeance implique, primordialement et essentiellement, un désir de faire payer, par la douleur ou la destruction, le mal subi, qu'il soit physique ou moral; et si à cette impulsion vient s'ajouter le besoin de rehausser ce « sentiment de soi » qui a été humilié, cela n'altère en rien la véritable nature du sentiment initial de la vengeance. Il y a d'authentiques exemples de ressentiment sans mélange d'orgueilleuse susceptibilité[5]; et, d'autre part, la réaction de la susceptibilité blessée n'est pas liée nécessairement, ni principalement, à l'infliction

1. Turner, Ethnology of the Ungava District, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 270 (Indiens de la baie d'Hudson). Georgi, *Russia*, III. 205 (Aléoutes). Sarasin, *Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon*, III. 537 (Veddahs). Von Wrede, *Reise in Hadhramaut*, p. 157 (Bédouins). Winterbottom, *Native Africans in the Neighbourhood of Sierra Leone*, I. 211.

2. Sénèque, *De ira*, III. 28.

3. Plutarque, *De cohibenda ira*, 12.

4. Bacon, Essay LVII. Of Anger, dans *Essays*, p. 514.

5. Bain, *Emotions and the Will*, p. 197.

de la douleur. Si quelqu'un a écrit un méchant livre, que l'on critique sévèrement, il peut songer à rétablir sa réputation en écrivant un livre meilleur, et non en humiliant ses critiques; s'il adopte ce dernier parti de préférence à l'autre, ce n'est pas uniquement en vue de rehausser son « sentiment de soi », c'est parce que la vengeance l'y pousse. Le Dr Boas rapporte que l'Indien de la Colombie Britannique, quand il est froissé dans ses sentiments, reste assis ou couché, morose, des journées entières, sans prendre de nourriture, et que « sa première pensée, quand il se lève, n'est pas de se venger, mais de montrer qu'il est supérieur à son adversaire[1] ».

Dans le sentiment d'allégresse que procure le ressentiment satisfait, le plaisir du pouvoir ou de la supériorité peut aussi entrer comme élément de grande importance; mais ce n'en est pas l'élément exclusif[2]. Comme la satisfaction de tout désir s'accompagne de plaisir, la satisfaction du désir impliqué dans le ressentiment procure un plaisir par elle-même. L'homme furieux ou vindicatif qui atteint son but, se réjouit de la douleur qu'il inflige, pour la raison même qu'il désirait l'infliger.

Ainsi la vengeance ne forme qu'un anneau dans une chaîne de phénomènes émotifs, pour lesquels on peut employer le nom général de « ressentiment non moral ». A cette longue chaîne il ne manque pas un anneau. La colère sans aucun désir bien défini de causer la souffrance; la colère accompagnée de ce désir; le ressentiment plus réfléchi — tous ces phénomènes sont liés entre eux si étroitement que personne ne peut surprendre le passage de l'un à l'autre. Ils ont pour caractère commun d'être des états mentaux marqués par une attitude agressive envers la cause de la douleur.

Sur leur origine, le doute n'est guère permis à l'évolutionniste. Le ressentiment, comme le réflexe protectif

1. Boas, *First General Report on the Indians of British Columbia*, lu au Congrès de l'Association britannique en 1889, p. 19.

2. *Cf.* Ribot, *op. cit.* p. 221 *sq.* (orig. fr. p. 229 *sq.*).

dont il est issu par un développement graduel, est pour l'animal un moyen de protection. Son objet intrinsèque est d'écarter une cause de douleur, ou, ce qui revient au même, une cause de danger. Un animal peut prendre deux attitudes différentes envers un autre animal qui lui a fait éprouver de la douleur : ou l'éviter, ou l'attaquer. Dans le premier cas, son action est inspirée par la peur; dans le second, par la colère; et c'est des circonstances qu'il dépend que l'une ou l'autre de ces émotions prédomine. Toutes deux sont d'importance capitale pour la conservation de l'espèce, et, par suite, on peut les regarder comme des éléments de la constitution mentale de l'animal, acquis par sélection naturelle dans la lutte pour l'existence. Nous avons noté déjà qu'à l'origine l'impulsion à attaquer l'ennemi ne peut guère avoir été guidée par la représentation de cet ennemi souffrant. Mais puisqu'une attaque heureuse s'accompagne nécessairement d'une telle souffrance, le désir de la produire est naturellement intervenu, avec le développement de l'intelligence, comme un élément important du ressentiment. Ainsi, le désir de protection se trouve à la base du ressentiment sous toutes ses formes.

Cette conception n'est pas neuve. Plus de cent cinquante ans avant Darwin, Shaftesbury écrivait au sujet du ressentiment : « Nonobstant que son but immédiat est, à vrai dire, le mal ou le châtiment d'un autre, il n'en appartient pas moins manifestement à cette sorte d'affections qui tendent à l'avantage et à l'intérêt du système personnel, de l'animal lui-même; et il contribue par ailleurs, de maintes façons, aux intérêts et au bien de l'espèce[1] ». Butler exprime une opinion semblable; d'après lui, l'homme fut fait sujet à la colère pour cette raison et à cette fin qu'il fût mieux en état de prévenir la violence et l'opposition ou d'y résister; tandis qu'il faut considérer le ressentiment réfléchi « comme une arme mise en nos mains par la nature contre l'outrage, l'injustice et la cruauté[2] ». Adam Smith croit, lui aussi, que le ressentiment nous a été « donné par la nature pour notre défense, et seulement pour notre défense » comme « la sauvegarde

1. Shaftesbury, Inquiry concerning Virtue and Merit, II. 2, 2, dans *Characteristicks*, II. 145.

2. Butler, Sermon VIII. — Upon Resentment, *op. cit.* p. 457.

de la justice et la sécurité de l'innocence[1] ». Plusieurs évolutionnistes modernes se font une conception exactement semblable de la « fin » du ressentiment ; mais eux, évidemment, ne se contentent pas de dire que ce sentiment nous a été donné par la nature : ils essaient d'en expliquer le développement. « Parmi les membres d'une même espèce, dit Herbert Spencer, les individus qui n'ont pas, tant soit peu, éprouvé d'agressions, ont toujours dû tendre à disparaître, et derrière eux sont demeurés ceux qui avaient, avec quelque succès, tenté des contre-agressions[2] ». Hiram Stanley également, en citant la constatation de Junker sur les pygmées d'Afrique qu'il dit « très redoutés pour leur esprit vindicatif[3] », fait observer que « toutes choses égales d'ailleurs, les plus vindicatifs sont les plus heureux dans la lutte pour la conservation et l'expansion[4] ». Steinmetz critique, sans succès selon nous, cette théorie évolutionniste de la vengeance. Il remarque que le *sentiment* de la vengeance n'aurait pu être d'aucun secours à l'animal, alors même que l'*acte* de la vengeance eût pu être utile[5]. Mais ce raisonnement, d'après lequel toute la vie mentale échapperait à l'influence de la sélection naturelle, est fondé sur une conception fausse des rapports de l'esprit et du corps, et, en dernière analyse, sur une fausse idée de la cause et de l'effet.

Du ressentiment non moral passons maintenant à l'émotion de l'indignation morale. Qu'elle soit intimement liée à la colère, c'est un fait qu'indique le langage lui-même : nous pouvons ressentir de l'indignation sur d'autres terrains que le terrain moral, et nous pouvons ressentir « une juste colère ». Le rapport entre ces émotions apparaît aussi manifeste dans leurs expressions extérieures, qui, si l'émotion est assez forte, offrent des caractères semblables. Un homme que possède une forte indignation morale ressemble à un homme en colère[6] et, de fait, il est réellement en colère au sens large du terme. Bien des moralistes ont reconnu ce rapport, encore qu'il ait trop souvent échappé à l'attention. Voici quelque deux mille ans, Polybe écrivait : « Si un homme a été secouru ou aidé à l'heure du danger, et qu'au lieu d'en marquer de la

1. Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 113.
2. Spencer, *Principles of Ethics*, I. 361.
3. Junker, *Travels in Africa during the Years 1882-1886*, p. 83.
4. Hiram Stanley, *op. cit.* p. 180. *Cf*, aussi Guyau, *Esquisse d'une Morale sans obligation ni sanction*, p. 162 *sq*.
5. Steinmetz, *Ethnol. Studien* etc., I. 135.
6. Observez, par exemple, le Moïse de Michel-Ange.

gratitude à son sauveur il cherche à lui faire du mal, on peut évidemment présumer que d'autres jugeront cette conduite déplaisante et offensante quand ils l'apprendront, et qu'ils sympathiseront avec l'objet d'une telle ingratitude ou se mettront en pensée à sa place. C'est ainsi que se forme en tous les cœurs, touchant le sens et la théorie du devoir, une notion qui, en fait, est le principe et la fin de la justice[1]. » Hartley regardait le ressentiment et la gratitude comme « intimement liés au sens moral[2] ». Adam Smith faisait du ressentiment « du spectateur impartial » la pierre angulaire de sa théorie des sentiments moraux[3]. Selon Butler, la différence essentielle entre la colère spontanée et la colère réfléchie consiste en ce que « la fin naturelle et propre » de cette dernière est de « porter remède ou empêchement au mal qui implique ou qui est supposé impliquer outrage ou dommage moral[4] ». Et pour Stuart Mill le sentiment de la justice, au moins, semble dériver « du désir animal d'effacer ou de payer de retour une blessure ou un dommage subi par soi-même ou par ceux avec lesquels on sympathise[5] ».

L'indignation (ou désapprobation) morale, comme le ressentiment non moral, est une attitude de réaction de l'esprit, dirigée vers la cause de la douleur subie. Nous verrons, dans un chapitre subséquent, que l'un et l'autre sont déterminés semblablement par la réponse donnée à cette question : quelle est la cause de la douleur ? — fait qui apporte une forte confirmation de leur affinité et qui, de plus, éclaire quelques-uns des caractères principaux de la conscience morale. Bien mieux : l'indignation morale ressemble au ressentiment non moral par cela même que, dans des cas divers, la réaction agressive se tourne contre des gens innocents de l'outrage qui la suscita. La responsabilité collective, qu'admettent certains types de vengeance du sang, en fournit une preuve pour autant qu'une

1. Polybe, *Historiæ*, VI. 6.
2. Hartley, *Observations on Man*, I. 520.
3. Adam Smith, *op. cit. passim.*
4. Butler, *op. cit.* p. 458.
5. Stuart Mill, *Utilitarianism*, ..

telle vengeance n'est pas seulement affaire de pratique individuelle, mais qu'elle est sanctionnée par la coutume. Et le châtiment même, qui constitue — au sens rigoureux du terme — une expression d'indignation publique, ou morale, plus définie que la coutume du talion individuel, est souvent aveugle pareillement.

Comme la vengeance, et pour des raisons analogues, le châtiment tombe parfois sur un proche du coupable dans les cas où celui-ci reste insaisissable. Aux îles Fidji, rapporte Williams, « on reconnaît la vertu de la souffrance par substitution. Il advint une fois à un guerrier d'abandonner si imprudemment son mousquet chargé que la charge partit, tuant et blessant quelques personnes. Le guerrier s'enfuit. Son cas fut jugé digne de mort par les chefs de la tribu, et, en conséquence, son vieux père fut saisi et étranglé[1]. »

Dans d'autres cas un innocent est tué pour le crime d'un autre, non parce qu'on ne peut se saisir du criminel, mais parce qu'on se propose de lui infliger une perte conformément à la règle de réciprocité. Le châtiment vise donc le coupable, lors même qu'un autre est la principale victime. Suivant les lois de Hammourabi, « si un constructeur a construit une maison pour un homme et n'a pas fait solide son ouvrage, en sorte que la maison construite par lui vienne à tomber et qu'il cause ainsi la mort du propriétaire, ce constructeur sera mis à mort ». Mais « s'il a causé la mort du fils du propriétaire, c'est le fils de ce constructeur qui sera mis à mort[2]. » De même « si un homme a frappé la fille d'un gentilhomme et a été cause qu'elle laisse choir ce qu'elle portait dans son sein, il payera dix shekels d'argent pour ce qu'elle portait dans son sein ». Mais « si cette femme est morte, on mettra à mort la fille de l'offenseur[3]. » C'est sur le même principe qu'est sans doute fondée la coutume suivante, dont Gason a constaté l'existence chez les Dieyerie d'Australie,

1. Williams and Calvert, *Fiji*, p. 24.
2. *Laws of Hammurabi*, 229 *sq.*
3. *Ibid.* 209 *sq.*

dans le cas d'homicide involontaire résultant d'une lutte : « Si l'offenseur a un frère plus âgé, alors il faut que celui-ci meure à sa place; ou s'il n'a pas de frère plus âgé, alors c'est son père qui doit le remplacer; mais supposant qu'il n'ait pas de proche du sexe masculin pour souffrir à sa place, il mourra lui-même[1]. »

Cette extrême indifférence envers la souffrance des innocents est sans doute moins imputable à la dureté du cœur qu'à un vif sentiment de la solidarité familiale. Le même sentiment apparaît bien manifeste dans ces autres cas, si nombreux, où l'on trouve à la fois le criminel lui-même et les membres de sa famille englobés dans le châtiment.

Chez les Aléoutes de l'île d'Atkha, le châtiment de certaines offenses allait parfois jusqu'à englober la femme de l'offenseur[2]. Chez les peuples de langue Eoué de la Côte des Esclaves, « un homme reconnu coupable d'avoir provoqué, ou essayé de provoquer, la mort d'un autre homme par l'intervention des dieux Huntin et Loko, est mis à mort, et sa famille est presque toujours réduite en esclavage[3] ». Chez les Matabélés, si le sorcier-médecin déclare qu'un homme a causé du tort à un autre par le moyen de sortilèges, « cet homme est aussitôt mis à mort, et sa famille entière partage son sort[4] ». Chez les Chillouks du Nil Blanc, « le meurtre est puni par la mort du criminel et l'abandon de ses femmes et de ses enfants entre les mains du Sultan, qui les garde en esclavage[5] ». Chez les Cafres, dans le cas d'offense au roi, la sentence frappe non seulement la personne de l'offenseur, mais toute sa maison[6]. A Madagascar, le code des lois indigènes punissait, récemment encore, beaucoup de délits en réduisant à l'esclavage la femme et les enfants du délinquant[7]. Dans quelques parties de l'archipel malais, dit Crawfurd, père et enfants sont regardés comme presque inséparables; aussi est-il rare, quand l'un est puni, que l'autre échappe[8]. A Bali, la loi prescrit que, pour certaines variétés de sorcellerie, l'offenseur soit mis à mort. Et elle ajoute : « Si le cas apparaît très clair, que la peine de mort soit étendue au père et à la mère, aux enfants et petits-enfants; qu'aucun ne sur-

1. Gason, Manners and Customs of the Dieyerie Tribe, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 265.
2. Petroff, Report on Alaska, dans *Tenth Census of the United States*, p. 158.
3. Ellis, *Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 225.
4. Decle, *Three Years in Savage Africa*, p. 153.
5. Petherick, *Travels in Central Africa*, II. 3.
6. Ratzel, *History of Mankind*, II. 445.
7. Sibree, *The Great African Island*, p. 181. Ellis, *History of Madagascar*, I. 174, 175, 193.
8. Crawfurd, *op. cit.* I. 82.

vive; que nul de ceux qui ont un lien avec un si grand coupable ne subsiste à la surface de la terre, et que leurs biens soient de même confisqués[1] ».

La doctrine chinoise de la responsabilité se fonde en grande partie sur la solidarité de la famille; dans les grands crimes, tous les proches masculins du criminel sont tenus responsables de son forfait. Tout parent masculin, à quelque degré que ce soit, qui se trouve habiter sous le toit d'un homme coupable de trahison, est condamné à mort; seuls sont exceptés les jeunes garçons, et encore n'ont-ils la vie sauve qu'à condition de devenir eunuques au service du palais impérial[2]. Dans l'ancien Mexique, non seulement les traîtres et les conspirateurs étaient eux-mêmes mis à mort, mais leurs enfants et leurs proches devenaient esclaves jusqu'à la quatrième génération[3]. Aux termes d'une loi athénienne, le sacrilège et le traître étaient bannis avec tous leurs enfants[4]. Aristote rapporte un cas de sacrilège où « les ossements des coupables furent exhumés et rejetés hors des frontières de l'Attique; le clan survivant fut condamné à l'exil perpétuel. et la ville ultérieurement purifiée[5] ». La loi macédonienne englobait dans le châtiment toute la parenté de qui conspirait contre le monarque[6]. Denys d'Halicarnasse constate que, parmi les Grecs, les uns jugent « raisonnable de mettre à mort en même temps que les tyrans, leurs fils », tandis que d'autres se contentent de « condamner les fils au bannissement perpétuel »; et il montre le contraste de ces opinions avec le principe romain : « Seront exempts de tout châtiment les fils dont les pères sont criminels, qu'ils soient fils de tyrans, de parricides ou de traîtres[7] ». Mais après la fin des guerres marsiques et civiles. cette règle fut transgressée[8] et plus tard Arcadius, tout en stipulant expressément que le châtiment d'un crime s'appliquerait au seul criminel[9], ne jugea pas du même point de vue le châtiment de la trahison. Par une extension particulière de sa puissance impériale, il laisse la vie aux fils du criminel, bien qu'en stricte justice, étant souillés d'une tare de culpabilité héréditaire, ils dussent subir le châtiment de leur père. Mais leur sort n'en devient pas beaucoup plus enviable : inaptes à hériter, abandonnés à l'extrême rigueur de la pauvreté et de l'indigence perpétuelle, exclus de tous honneurs et de toute participation aux rites religieux, l'infamie paternelle leur demeure attachée à jamais; et telle sera la misère de leur condition, que la vie leur sera un châtiment, la mort un soulagement[10]. Chez les Anglo-Saxons, avant l'époque de Canut, l'enfant, fût-il au berceau, vivait exposé à se voir vendre comme esclave en paie-

1. *Ibid.* III. 138.
2. Douglas, *Society in China*, p. 71 sq. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. ccliv. p. 270.
3. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, II. 459.
4. Meursius, *Themis Attica*, II. 2, dans Gronovius, *Thesaurus Græcarum Antiquitatum*, V, 1968.
5. Aristote, *De republica Athenensium*, 1. *Cf. ibid.* 20.
6. Quinte-Curce, *De Gestis Alexandri Magni*, VI. 11. 20.
7. Denys d'Halicarnasse, *Antiquitates Romanæ*, VIII. 80.
8. *Ibid*, VIII, 80.
9. *Codex Iustinianus*, IX. 47, 22.
10. *Ibid.* IX. 8. 5.

ment des pénalités encourues par son père, « étant tenu, par ceux qui en convoitaient le montant, comme aussi coupable que s'il avait toute sa raison[1] ». Plus tard même, l'enfant d'un *outlaw* dut, réduit à la condition de son père, devenir un *outlaw*; à cet abus Edouard le Confesseur ne remédia qu'en partie : il excepta des conséquences de la mise hors la loi du père ceux des enfants qui étaient nés antérieurement, mais non ceux qui naissaient dans la suite[2]. Au Moyen-Age, la règle invariable fut de confisquer tous les biens de l'hérétique impénitent, et on la justifiait en proclamant son crime si grand qu'un peu de son impureté ne pouvait manquer de rejaillir sur tous ses proches[3]. Le pape Alexandre VI s'avisa aussi d'exclure de toutes fonctions dans l'Eglise les descendants d'un hérétique jusqu'à la deuxième génération[4]. Sous l'influence religieuse, non seulement les enfants illégitimes furent privés de leurs titres à l'héritage, mais certains codes les traitèrent comme des êtres à peu près dénués de droits, sur le même pied que les voleurs et les filous[5]. Si un homme se suicidait, ses biens étaient confisqués et, d'après une loi française du Moyen-Age, sa femme était elle-même privée de ses biens propres et privés[6]. Même dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle, en France, un attentat commis contre la vie du roi entraînait le bannissement de toute la famille du régicide[7]. Bien plus, en divers pays d'Europe, jusqu'à une époque récente (jusqu'en 1870 pour l'Angleterre), la déchéance de la propriété était le châtiment prescrit pour certains crimes, y compris le suicide[8] ; et si cette disposition n'équivaut pas réellement à l'infliction de peines légales aux survivants, dans le cas où le coupable demeure insaisissable elle n'en constitue pas moins une atteinte grossière à leurs droits ordinaires de propriété. A peine est-il besoin, enfin, de rappeler combien souvent, dans la société même où nous vivons, les enfants subissent des « châtiments sociaux » pour la faute de leur père.

Pour expliquer ces faits, il faut se remémorer ce que l'on a dit précédemment de la responsabilité collective en cas de vengeance. Parlant de la doctrine chinoise de la solidarité familiale, le D[r] de Groot fait observer que « sous l'influence de cette doctrine, ce sont les familles et non les hommes pris individuellement qui ont fini par être re-

1. *Law of Cnut*, II. 77. Cf. Lappenberg, *History of England under the Anglo-Saxon King*, II, 414; Wilda, *op. cit.* p. 906.
2. *Leges Edwardi Confessoris*, 19.
3. Lecky, *History of Rationalism in Europe*, II. 36 n. 1. Eicken, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, p. 572 *sq.* Paramo, *De origine et processu Sanctæ Inquisitionis*, p. 857 *sq.*
4. Eicken, *op. cit.* p. 573.
5. *Ibid.*, *op. cit.* p. 573.
6. Du Boys, *Histoire du droit criminel des peuples modernes*, II. 236.
7. Hertz, *Voltaire und die französische Strafrechtspflege im achtzehnten Jahrhundert*, p. 27.
8. Stephen, *History of the Criminal Law of England*, I. 487 *sq.*; III. 205.

gardés, du point de vue du gouvernement, comme les unités les plus petites, les molécules de la nation, chaque individu étant absorbé dans le cercle de sa parenté[1] ». Une telle doctrine admet que tous les membres du groupe familial sont, en un sens, complices de tout crime commis par l'un d'entre eux. « La nature humaine, dit lord Kames, n'est pas à ce point pervertie que de châtier, sans déguisement et sans voile, un innocent reconnu. C'est un biais de l'imagination, étendant exceptionnellement aux accessoires les qualités du principal, qui a conduit à cette pratique injuste; l'esprit a suivi d'autant plus vite la pente où il s'engageait qu'il cédait en outre à l'indignation suscitée par tout affreux criminel, et il s'est empressé de conclure en attribuant une part de culpabilité à quiconque était lié avec l'auteur du crime[2]. » Chez les anciens nous trouvons aussi, fortement enracinée, la croyance que les méchants pères ont des fils méchants, selon le cours normal de la nature. « L'être engendré, dit Plutarque, n'est pas, comme telle production de l'art, sans ressemblance avec l'être qui l'engendra, car il est issu de lui et non pas seulement produit par lui; d'où suit qu'il partage légitimement avec lui et les honneurs et les châtiments[3] ». Détruire, ou mettre hors d'état de nuire, la famille d'un coupable, ce peut être non seulement une application du talion, mais encore une précaution. On connaît le vieil adage grec : « Insensé qui tue le père et laisse les fils en vie[4] ». Ceci est particulièrement vrai de la trahison, qui généralement suggère l'idée de complices; et de tous les crimes dont il est demandé compte à d'autres individus qu'au principal coupable, le plus commun est probablement la trahison. Elle est, de plus, bien faite pour éveiller la haine de ceux qui détiennent le pouvoir de punir; aussi son châtiment, ayant d'étroites affinités avec un acte de vengeance, est-il souvent infligé sans discernement

1. De Groot, *Religious System of China* (vol. II), I. 539.
2. Kames, *Sketches of the History of Man*, IV. 148.
3. Plutarque, *De sera numinis vindicta*, 16. *Cf.* Denys d'Halicarnasse, *op. cit.* VIII. 80.
4. Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, II. 126.

suffisant. En outre, du fait qu'il s'étend à la famille du criminel, le châtiment n'en retombe que plus lourdement sur lui-même. Si enfin le crime revêt un caractère sacrilège, il est censé souiller quiconque a un lien avec le criminel, et même toute la communauté à laquelle il appartient en qualité d'habitant.

Les dieux marquent encore moins de discernement que les hommes dans leur administration de la justice. Ils tiennent l'individu pour responsable du tout dont il fait partie. Ils punissent la collectivité pour le péché d'un seul de ses membres. Ils font retomber l'iniquité des pères sur les enfants, des ancêtres sur les descendants.

Les Sibuyaux, tribu des Dayaks maritimes, « pensent que la grossesse d'une fille-mère offense les puissances supérieures, qui volontiers, au lieu de châtier l'individu, punissent la tribu par des malheurs survenant à ses membres. Aussi, dès la découverte de la grossesse, s'empressent-ils de rançonner les amants et de sacrifier un porc pour se concilier les dieux courroucés, et pour détourner la maladie ou les maux divers qui pourraient autrement s'ensuivre; et ils imposent de lourdes amendes pour quiconque a subi un accident grave, ou s'est noyé, moins d'un mois avant que soit accomplie l'expiation religieuse[1] ». Suivant les croyances chinoises, des royaumes entiers sont punis, pour la conduite de leurs chefs, par des esprits qui agissent comme vengeurs, sur l'ordre ou avec l'assentiment du *Tao* (ou Ciel)[2]. L'opinion dominante en Chine, sans cesse alimentée par la littérature de tous les siècles, admet encore que la vengeance spirituelle peut s'abattre, sous forme de maladie ou de mort, sur la progéniture du coupable[3]. Quand naît un enfant difforme ou mutilé, les Japonais disent que ses parents ou ses ancêtres ont dû commettre quelque grand péché[4]. Les fidèles de la religion védique demandent à Varouna de pardonner les offenses commises par leurs pères[5]. Ecoutons le poète : « — Les péchés que nous avons commis, dans ta pitié pardonne-les; mes propres méfaits, ô dieu, ôte-les de moi, et ne permets pas que je souffre pour le péché d'autrui[6] ». D'après l'ancienne théorie grecque de la rétribution divine, la communauté doit expier les péchés de quelques-uns de ses membres; les enfants, ceux de leurs pères[7]. Hésiode dit que souvent une ville

1. St. John, *Life in the Forests of the Far East*, I. 63.
2. De Groot, *op. cit.* (vol. IV), II. 432, 435. Davis, *China*, II. 34 *sq.*
3. De Groot, *op. cit.* (vol. IV), II. 452.
4. Griffis, *Mikado's Empire*, p. 472.
5. *Rig-Veda*, VII. 86. 5. *Cf. Atharva-Veda*, V. 30. 4; X. 3. 8.
6. *Rig-Veda*, II. 28. 9. *Cf. ibid.* VI. 51, 7; VII. 52, 2.
7. Nägelsbach, *Nachhomerische Theologie des griechichen Volksglaubens*, p. 34 *sq.* Schmidt, *op. cit.* I, 67 *sq.* Farnell, *Cults of the Greek States*, I. 76 *sq.*

entière est punie par la famine, la peste, la stérilité des femmes, la perte de son armée ou de ses vaisseaux, pour les méfaits d'un seul individu[1]. Crésus paya de la perte de son royaume le crime de Gygès, son ancêtre au cinquième degré, lequel avait assassiné son maître et usurpé le trône[2]. Cytissore déchaîna sur sa postérité la colère des dieux en sauvant Athamas, que les Achéens projetaient d'offrir en sacrifice expiatoire pour le bien de leur patrie[3]. Apprenant la mort de sa femme, Thésée s'écrie : — « Ce doit être une calamité envoyée du ciel en conséquence des péchés d'un ancêtre, et que j'attire sur moi de quelque lointaine source[4] ». D'après les idées des Hébreux, le péché affecte la nation à travers l'individu et, comme une succession obérée, pèse sur les générations suivantes de tout le poids de la coulpe[5]. Le courroux du Seigneur s'allume contre les enfants d'Israël en raison du péché d'Acan[6]. Le péché des fils d'Eli retombe sur sa maison entière, de génération en génération[7]. Parce que Saül a massacré les Gabaonites, le Seigneur envoie, sous le règne de David, une famine de trois années, qui ne cesse que lorsque l'on a pendu sept des fils de Saül[8]. Les péchés de Manassé sont expiés même par une génération meilleure, sous Josias[9]. L'idée d'un Dieu jaloux, qui fait peser l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération de ceux qui le haïssent[10], se retrouve souvent aussi dans les Apocryphes de l'Ancien Testament. « L'héritage des enfants des pécheurs périra, et leur postérité en gardera le perpétuel reproche[11] ». « La semence d'un lit inique sera extirpée[12] ». La même idée a survécu chez les peuples chrétiens. Le Droit Canon s'y référait comme à un principe dont il convenait que s'inspirât la justice humaine[13]; et Innocent III s'en prévalait pour justifier une bulle autorisant la confiscation des biens des hérétiques[14]. Jusqu'à une époque toute récente, c'était en Ecosse une croyance courante que le châtiment de la cruauté, de la tyrannie, de la mauvaise conduite d'un individu descendait comme une malédiction sur ses enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération. Et cette croyance ne se limitait pas au peuple : « toutes les classes en subissaient l'influence; et beaucoup tenaient que la malédiction, si elle épargnait la première et la deuxième génération, tomberait inévitablement sur les suivantes[15] ». Dans

1. Hésiode, *Opera et dies*, 249 *sq.*
2. Hérodote, I. 91.
3. Hérodote, VII. 197.
. Euripide, *Hippolytus*, 831 *sq.*
5. Œhler, *Theology of Old Testament*, I. 236. Dorner, *System of Christian Doctrine*, II. 325. Montefiore, *Hibbert Lectures*, p. 103. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 421. Schultz, *Old Testament Theology*, II. 308. Bernard, Sin dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, IV. 530, 534.
6. *Josué*, VII. 1.
7. *I Samuel*, II. 27 *sq.*
8. *II Samuel*, XXI. 1 *sq.*
9. *Deutéronome*, I. 37; II. 26; IV. 21. *Cf.* II *Rois*, XXIII. 26; XXIV. 3; et *Jérémie*, XV. 4 *sq.*
10. *Exode*, XX. 5; XXIV. 7. *Nombres*, XIV. 18. *Deutéronome*, V. 9. *Cf. Lévitique*, XXVI. 39.
11. *Ecclésiastique*, XLI. 6. *Cf. ibid.* XVI. 4; XLI. 5, 7 *sq.*
12. *Sagesse de Salomon*, III. 16. *C bid.* III. 12, 13, 17 *sq.*
13. Eicken, *op. cit.* p. 572.
14. Lecky, *History of Rationalism in Europe*, II. 37, n.
15. Stewart, *Sketches of the Character* etc., *of the Highlanders of Scotland* p. 127.

le dogme qui condamne l'espèce humaine tout entière pour le péché de ses premiers parents, la doctrine de la responsabilité collective parvient à son apogée.

Les hommes commencent par attribuer à leurs dieux des qualités mentales pareilles à celles qu'ils possèdent ; ils ne les imaginent ni moins féroces, ni moins vindicatifs qu'eux-mêmes. Ainsi la justice rétributive d'un dieu n'est souvent qu'une explosion de colère soudaine, ou un acte de vengeance personnelle, et, comme telle, particulièrement sujette à englober avec le délinquant ceux qui lui sont attachés. Plutarque allait jusqu'à soutenir que les châtiments infligés par des dieux à des cités, pour des méfaits commis par leurs anciens habitants, pouvaient fort bien se justifier, attendu qu'une cité est « une entité continue, une sorte de créature qui ne change point par l'effet de l'âge ni ne devient différente au gré du temps, mais qui toujours demeure en sympathie et en conformité avec soi-même », et qui, dès lors, est « responsable de tout ce qu'elle fait ou a fait pour le bien public, tant que la collectivité, par son union et ses liens fédéraux, maintient son unité[1]. » Il fait encore remarquer qu'un méchant n'est pas méchant seulement quand sa méchanceté se traduit par un crime, mais qu'il recèle en sa nature les semences du crime, et que la divinité, connaissant la nature et les dispositions de tout homme, préfère étouffer le crime en germe plutôt que d'attendre qu'il mûrisse[2].

Mais il y a encore des raisons spéciales pour étendre la rétribution divine au-delà des limites de la culpabilité individuelle. Alors que le ressentiment d'un homme est affaire d'expérience, le ressentiment d'un dieu est affaire de déduction. Que tel cas particulier de souffrance représente un châtiment divin, on l'infère soit de sa nature même, qui suggère l'intervention directe d'un dieu, soit de ce postulat qu'un certain acte ne saurait, vu son caractère offensant, demeurer impuni. Or l'expérience montre

1. Plutarque, *De sera numinis vindicta*, 15.

2. *Ibid.* 20.

qu'en bien des cas le pécheur lui-même échappe à tout châtiment, menant jusqu'à son terme une vie heureuse : d'où cette conclusion, toute proche, que la première infortune grave affligeant sa postérité est la rétribution tardive d'un dieu offensé[1]. Pareille conclusion s'accorde pleinement avec l'idée ordinaire de la puissance divine; elle s'impose en particulier à un esprit qui n'a nulle idée d'un enfer ou de châtiments posthumes pour les méchants. Et là où l'on croit que l'esprit d'un homme s'intéresse encore ardemment, après la mort, au bien-être de sa famille[2], il est naturel que l'affliction de sa postérité apparaisse comme un châtiment infligé à lui-même. Ainsi que l'observe le Dr de Groot la doctrine des Chinois sur la vengeance spirituelle qui vient frapper les rejetons du coupable cadre parfaitement avec leur conception du pire châtiment qu'on puisse infliger à quelqu'un, tant dans cette vie que dans l'autre, savoir : « le déclin ou l'extermination de sa descendance mâle, ne lui laissant personne pour soutenir sa vieillesse; personne non plus pour le protéger après sa mort, contre la misère et la faim, en prenant soin de son cadavre et de son tombeau et en sacrifiant à ses mânes[3]. »

Les souffrances rétributives que les innocents ont à subir pour les péchés des coupables, ne sont pas toujours censées leur être infligées directement par l'effet du ressentiment divin. Souvent on les attribue à la contamination, le péché étant envisagé comme une chose contagieuse qui se peut transmettre des parents aux enfants, ou communiquer par contact.

Les cérémonies funèbres des Tahitiens illustrent bien cette idée. « Quand la maison du mort était construite, et le cadavre disposé sur la plate-forme (ou bière), le prêtre ordonnait de creuser un trou dans la terre ou le plancher, au pied de la plate-forme. Du bord de ce trou il adressait une prière au dieu qui avait, croyait-on, réclamé l'esprit du défunt. Cette prière demandait que tous les péchés du mort, et spécialement le péché pour lequel son

1. *Cf.* Isocrate, *Oratio de pace*, 120; Cicéron, *De natura rerum*, III. 38; Nägelsbach, *op. cit.* p. 33 *sq.*

2. Cf. Schmidt, *op. cit.* I. 71 *sq.* (anciens Grecs).

3. De Groot, *op. cit.* (vol. IV), II. 452.

âme avait été appelée au *po*, fussent déposés ici, afin qu'ils ne pussent en aucune mesure s'attacher aux survivants, et que le courroux du dieu fût apaisé ». Tous ceux que l'on employait à l'embaumement du corps se voyaient, pendant l'opération, évités avec soin par tout le monde, car on tenait que le crime pour lequel était mort le défunt contaminait ceux qui prenaient contact avec son cadavre; et aussitôt achevée la cérémonie du dépôt des péchés dans le trou, ceux qui avaient touché le corps ou les vêtements du défunt (toutes choses ensevelies ou détruites) couraient se jeter à la mer pour se purifier de cette souillure[1]. Dans une certaine partie de la Nouvelle-Zélande, on tenait un service religieux par lequel tous les péchés de la tribu étaient supposés transmis à un individu particulier, objet du service; on liait préalablement à sa personne une tige de fougère, muni de laquelle il sautait dans le fleuve, où il la déliait et la laissait flotter vers la mer, emportant avec elle les péchés de tous[2] ». Chez les Iroquois, la Fête du Chien Blanc, tenue chaque année en janvier ou février, ou au commencement de mars[3], comprenait, d'après la plupart des autorités, une cérémonie de transfert des péchés[4]. Voici la description qu'en donne Mrs. Jemison, une blanche capturée par les Indiens en l'année 1755 : « Deux chiens blancs, sans tache et sans défaut, sont étranglés ou pendus près de la porte du Conseil. Le quatrième ou cinquième jour, le « comité », composé de dix à vingt hommes actifs nommés pour diriger les fêtes, rassemble le mauvais esprit, ou le chasse complètement, pour l'instant; ces hommes concentrent ainsi en eux-mêmes tous les péchés de leur tribu, quel qu'en soit le nombre ou l'odieux. Le huitième ou neuvième jour, les membres du comité ayant reçu, comme nous l'avons dit, tout le péché dans leurs propres corps, dépendent les chiens; et après que tout le péché a été transfusé dans l'un des membres, celui-ci, par un tour de main particulier, ou par une espèce de sortilège, le fait sortir de lui-même et entrer dans les chiens. Ainsi chargés de tous les péchés du peuple, les chiens sont placés sur un bûcher que l'on enflamme aussitôt. Ils y sont consumés et, avec eux, les péchés dont ils étaient chargés[5] ». Chez les Badagas de l'Inde, aux enterrements, « un ancien, debout près du cadavre, prie pour que le mort n'aille pas en enfer, pour que les péchés commis sur terre soient pardonnés, et pour qu'en soit chargé un veau qu'on lâche aussitôt dans la jungle et qu'on n'emploira désormais à aucune besogne[6] ». A Utch-Kurgan, en Turkestan, Schuyler a vu un vieillard constamment en prière, que l'on disait être un *iskatchi*, c'est-à-dire « quelqu'un qui gagne sa vie en pre-

1. [El]lis, *Polynesian Researches*, I. 401 *sq.*
2. [T]aylor, *Te Ika a Maui* p. 101.
3. Beauchamp, Iroquois White Dog Feast, dans *American Antiquarian*, VII. 236 *sq.* Hale, Iroquois Sacrifice of the White Dog, *ibid.* VII. 7.
4. Beauchamp, *loc. cit.* p. 327 [s]q.
5. Seaver, *Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, p. 158 *sq. Cf.* la description de Clark, citée par Beauchamp, *loc. cit.* p. 238.
6. Thurston, Badagas on the Nilgiris, dans *Bulletin* du Musée du gouvernement de Madras, II. 4. *Cf.* Metz *Tribes inhabiting the Neilgherry Hills* p. 78; Graul, *Reise nach Ostindien*, III. 20 *sq.*

nant sur lui les péchés des morts et, dès lors, en consacrant son existence à prier pour leur âme[1] ».

Dans l'ancien Pérou, il convenait qu'un Inca, après la confession d'un crime, se baignât dans une rivière voisine en répétant cette formule : « — O toi, Rivière, reçois les péchés qu'en ce jour j'ai confessés au Soleil, porte les jusqu'à la mer et ne souffre pas qu'ils réapparaissent jamais[2] ». D'après les croyances védiques, le péché est une contamination qui peut s'hériter ou se contracter de diverses façons[3], et dont le pécheur cherche à se défaire en la transmettant à un ennemi[4], ou en invoquant les dieux de l'eau ou du feu[5]. Elle est « lavée » par Varouna, en sa qualité de dieu de l'eau[6], et par Trita, autre dieu de l'eau[7], et même par les « Eaux » en général, ainsi qu'il appert de la prière qu'on leur adresse : « — Eaux, emportez ce qui est péché en moi et fausseté[8] ». Pour une raison analogue, semble-t-il, l'eau devint à l'époque brahmanique, plus récente, l' « essence (sève) de l'immortalité[9] »; et la croyance à son pouvoir de purification survit encore dans l'Inde moderne. Nul péché n'y apparaît si odieux, que les eaux du Gange ne l'effacent; nulle réputation si noircie, qu'elles ne la blanchissent[10]. Aux lieux sacrés des pèlerinages, au bord des rivières, c'est pour les Hindous un rite religieux spécial que de se raser afin de purifier le corps et l'esprit de toute souillure; et des gens qui ont commis de grands crimes, ou que tourmente une conscience inquiète, parcourent des centaines de kilomètres dans le but de gagner ces places de sainteté où « il leur est loisible d'être délivrés de tout péché, d'abord en se débarrassant de tout ce qui est cheveu, puis en se plongeant dans le courant sacré[11] ». De même encore, selon les croyances hindoues, le contact des vaches purifie; et, comme c'est le cas dans le rituel parsi, la fiente et l'urine de ces animaux ont la vertu de prévenir ou d'effacer les souillures non seulement matérielles, mais morales[12]. Dans la Grèce post-homérique, des individus, et même un peuple entier, étaient purifiés de leurs péchés par l'eau ou quelque autre moyen matériel de purification[13]. Plutarque, après avoir fait observer qu'il existe « d'autres propriétés susceptibles de connexion ou de communication, et qui se transmettent d'un objet à l'autre, avec une incroyable rapidité, à des distances énormes », demande lequel « est le plus merveilleux, ou bien qu'Athènes ait été frappée d'une peste

1. Schuyler, *Turkistan*, II. 28.
2. Tylor, *Primitive Culture*, II. 435.
3. *Atharva-Veda*, V. 30. 4; X. 3. 8; VII. 64. 1 *sq. Cf.* Oldenberg, *Religion des Veda*, p. 290.
4. *Rig-Veda*, X. 36. 9; X. 37. 12.
5. *Rig-Veda*, X.163.3. *Atharva-Veda* VII. 64. 2. *Cf.* Kaegi, *Rig-Veda*, p. 157; Oldenberg, *op. cit.* p. 291-298, 319 *sq.*
6. *Cf.* Hopkins, *Religions of India*, p. 65 n. 1, 66.
7. *Atharva-Veda*, VI. 113. 1 *sq.*
8. *Rig-Veda*, I. 23, 22. On regarde aussi le péché comme une chaîne douloureuse et on prie pour être délivré de sa captivité (*ibid.* I. 24. 9. 13 *sq.*; II. 27. 16; II. 28. 5; V. 85. 8; VI. 74. 3, etc.)
9. Hopkins, *op. cit.* p. 196.
10. Monier-Williams, *Brahmanism und Hinduism*, p. 347.
11. Monier-Williams, *op. cit.* p. 376.
12. Barth, *Religions of India*, p. 264. (*Les Religions de l'Inde*, p. 228). *Laws of Manu*, III. 206; V. 105, 121, 124; XI. 110, 203, 213.
13. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, p. 138 *sq.*

qui partit d'Arabie, ou bien, quand les Delphiens et les Sybarites furent devenus mauvais, que la vengeance soit retombée sur leurs descendants[1] ». Les Hébreux, chaque année, déposaient leurs péchés sur la tête d'un bouc qu'ils chassaient dans le désert[2] et ils nettoyaient toute impureté avec de l'eau consacrée ou des aspersions de sang[3]. Aujourd'hui encore les Juifs du Maroc, quand ils célèbrent leur Nouvel-An, se rendent au bord de la mer, auprès de quelque source, et pensent rejeter leurs péchés en lançant des pierres dans l'eau. Les paroles du Psalmiste: «Lave-moi tout entier de mon iniquité, et purifie-moi de mon péché[4] » n'étaient pas de simples figures de rhétorique; pas plus que le baptême chrétien ne fut à l'origine un pur symbole. Son résultat est le pardon des péchés[5]; par l'eau, intermédiaire du Saint-Esprit, « les taches du péché sont lavées et disparaissent[6] ». Les écrivains chrétiens disent expressément que le péché est contagieux. Suivant Novatien, « l'un est souillé du crime de l'autre, et l'idolâtrie du transgresseur rejaillit sur celui qui ne transgresse point[7] ».

Dans cette conception matérialiste du péché, il y a confusion évidente entre la cause et l'effet, entre le péché et son châtiment. On regarde le péché comme une substance chargée d'énergie nuisible, qui se déchargera tôt ou tard, à peine de déconfort ou de destruction pour quiconque en est infecté. Le Chinois malade dit de son mal : « C'est mon péché », au lieu de dire : « C'est le châtiment de mon péché[8] ». Il n'y a sous ce rapport pas de différence dans l'emploi que font du mot « péché » l'hébreu et la langue védique[9]. « En la conscience du pieux Israélite, note Schultz, péché, coulpe et châtiment sont des idées si directement associées que les mots qui les désignent sont interchangeables[10]. » Les prophètes déclarent fréquemment et emphatiquement qu'il y a, dans le péché même, une puissance qui causera la perte du pécheur[11]. Or telle est aussi — Bergaigne l'a mis en lumière — la notion védique : elle implique « la croyance à une sorte de

1. Plutarque, *De sera numinis vindicta*, 14.
2. *Lévitique*, XVI.
. *Nombres*, VIII. 7; XIX. 4-9, 13 *sq.*; XXXI. 23. *Lévitique*, XVI, 14 *sq.*
4. *Psaumes*, II. 2.
5. Harnack, *op. cit.* II. 10 *sq.*
6. *Catéchisme du Concile de Trente*, II. 2. 10, p. 162 de l'édition anglaise.
7. Cité par Harnack, *op. cit.* II. 119.
8. Fdkins, *Religion in C ina*, p. 134.
9. Holzmann, Sünde und Sühne in den Rigvedahymnen und den Psalmen, dans *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, X . 9.
10. Schultz, *op. cit.* II. 306. *Cf.* Curtiss, *Primitive Semitic Religion To-day*, p 124 *sq.*
11. *Ibid.* II. 308 *sq.*

vertu propre du péché, grâce à laquelle il produit de lui-même son effet nécessaire, à savoir le châtiment du pécheur[1]. » On traite donc les péchés comme des maladies ou des germes de maladie, dont les patients essaient de se débarrasser par l'eau ou par le feu; et ce sont aussi, dans le langage même souvent appliqué à cet objet, des liens qui tiennent l'homme enchaîné[2]. Toutes les variétés du mal sont de la sorte matérialisées. Les Chamans sibériens, dit Georgi, « tiennent le mal pour une substance douée d'existence propre, à laquelle ils donnent une infinité de noms[3] ». Suivant les idées maures, *l-bas*, c'est-à-dire le malheur, est une manière d'infection que l'on peut contracter par contact et vaincre par l'eau ou par le feu : de là vient que, dans tout le Maroc, se célèbrent chaque année des cérémonies de l'eau et du feu, soit la veille d'*ashur*, soit à la mi-été (*l-ansara*), dans le but de purifier les hommes, les animaux et les arbres fruitiers[4].

1. Bergaigne, *Religion védique*, III. 163. *Cf. Rig-Veda*, X. 132. 5.
2. Oldenberg, *op. cit.* p. 288.
3. Georgi, *Russia*, II. 257.
4. Les diverses méthodes de transfert ou d'expulsion du mal, qui illustrent abondamment les notions matérialistes sur cet objet, ont été exposées par Frazer avec une érudition sans rivale (*The Golden Bough*, III. 1 *sq.*). Je tiens pour à peu près hors de doute que les cérémonies de l'eau et du feu, jadis pratiquées dans toute l'Europe un certain jour de chaque année, appartiennent à ce groupe de rites. « La meilleure explication de ces fêtes du feu en Europe, dit Frazer (*ibid.* III. 300), paraît bien être celle qu'a donnée Mannhardt : il y voit des sortilèges visant le soleil (*suncharms*), des cérémonies magiques ayant pour but d'assurer aux hommes, aux animaux et aux plantes une juste part des rayons solaires ». Remarquons toutefois qu'en Europe, aussi bien qu'au Maroc, ceux-là même qui pratiquent ces cérémonies leur attribuent un dessein de purification (*Cf.* Frazer, *op. cit.* III. 238 *sq*), et qu'elles alternent avec la lustration par l'eau (voir Grimm, *Teutonic Mythology*, II. 588 *sq.*). D'autre part, dans la description complète que donne Frazer de ces cérémonies, je ne parviens pas à découvrir un seul fait qui donne quelque probabilité à l'hypothèse de Mannhardt. Frazer dit (*op. cit.* III. 301) « La coutume de faire rouler une roue enflammée sur la pente d'une colline... semble une imitation toute naturelle de la course du soleil dans le ciel ». Elle me paraît, à moi, un moyen de distribuer l'énergie purificatrice sur les champs ou les vignobles; le lecteur notera, par exemple, les constatations suivantes : — Dans le massif du Rhoen, en Bavière, « une roue enveloppée de matières combustibles était allumée, puis roulée sur la pente de la montagne; et les jeunes gens se répandaient dans les champs avec leurs torches et leurs genêts enflammés... Dans les villages hessois du voisinage..., on croit que tout champ où a roulé la roue brûlante est à l'abri de la grêle et de l'orage » (*ibid.* III. 243 *sq.*). A Volkmarsen, en Hesse, « on avait coutume de disposer à plusieurs endroits des barils de goudron ou des roues enveloppées de paille, qu'on lançait, après y avoir mis le feu, en bas de la colline; ailleurs, les gamins allument aux feux de joie des torches et des bouchons de paille, et se répandent en les brandissant dans leurs mains » (*ibid.* III. 254). Dans le Münsterland, « des enfants avec des poignées de paille flambante courent par les champs pour les rendre fertiles » (*ibid.* III. 255). Pour Frazer, « la coutume de lancer en l'air des disques flamboyants en forme de soleil est probablement aussi un trait de magie imitative » (III. 301). Mais pourquoi ne l'interpréterait-on pas, par analogie avec d'autres pratiques, comme un moyen de purifier l'air? D'après d'anciens auteurs, l'objet des jeux de la mi-été était de disperser les dragons aériens (*ibid.* III. 267). Je m'écarterais trop de mon sujet si j'entrais dans d'autres détails. J'ai traité la question dans un article intitulé *Midsummer Customs in Morocco* (*Folklore*, XVI. 27-47).

Et de même qu'en ces occasions les Maures se débarrassent du *l-bas*, de même, dans la Grèce moderne, les femmes font un feu la veille de la St-Jean et sautent par-dessus en criant : « J'y laisse mes péchés[1]. »

Etroitement liée à la conception primitive du péché est celle de la malédiction. En effet, l'énergie nuisible attribuée à l'action coupable apparaît, dans beaucoup de cas, manifestement due à la malédiction d'un dieu. La malédiction, elle aussi, est regardée comme une substance délétère, comme un miasme funeste qui avarie ou détruit tous ceux auxquels il s'attache. La malédiction de Moïse était censée résider sur le mont Ebal, et prête à en descendre avec des châtiments toutes les fois que l'occasion se présenterait[2]. Les Arabes, au moment où quelqu'un les maudit, se couchent parfois sur le sol, afin que la malédiction vole par-dessus leur corps et ne les frappe point[3]. D'après les idées teutones, les malédictions se posent, s'établissent, s'accrochent, prennent leur vol, retournent à leur source comme des oiseaux à leur nid[4]. C'est l'opinion courante en Irlande « qu'une malédiction une fois proférée doit se poser sur quelque chose : elle flottera sept ans dans les airs et pourra descendre n'importe quand sur celui qu'elle visait ; il suffit que l'ange gardien du maudit vienne à l'abandonner pour qu'aussitôt, prenant la forme d'un accident, d'une maladie, d'une tentation, elle fonde sur la tête qui lui a été désignée[5] ». Nous verrons plus tard que les malédictions se communiquent par des intermédiaires matériels. Dans quelques parties du Maroc, si un homme est impuissant à se venger d'un empiètement sur son lit nuptial, il laisse sur sa tête sept touffes de cheveux et va réclamer le secours d'une autre tribu : c'est ce qui s'appelle *l- èâr*, une malédiction conditionnelle qui a d'abord son siège dans les touffes de cheveux et qui,

1. Grimm, *Teutonic Mythology*, II. 623.
2. *Deutéronome*, XI. 29.
3. Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, I. 29. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* p. 139 n. 4.
4. Grimm, *op. cit.* IV. 1690.
5. *Ibid.* III. 1227. Wood-Martin, *Traces of the Elder Faiths of Ireland*, II. 57 *sq.*

de là, se transporte sur ceux dont l'offensé invoque les noms. De même, quelqu'un qui a fait vœu d'assouvir la vengeance du sang laisse pousser ses cheveux jusqu'à l'accomplissement de son vœu. Le serment s'accroche à ses cheveux, et retombera sur sa tête s'il s'avise de le violer[1].

En général, une malédiction suit le cours indiqué par celui qui la lance. Mais ce n'est pas toujours le cas, et elle a une tendance à se répandre. Dans l'Inde ancienne[2] comme chez les Arabes[3] et chez les Hébreux[4], existait la croyance qu'une malédiction, surtout imméritée, pouvait retomber sur la tête de celui qui la prononçait. La même croyance régnait, ou règne encore, chez les Irlandais[5], et il y a un proverbe anglais qui dit : « Les malédictions, comme les poussins, reviennent à leur perchoir. » Suivant Platon, la malédiction d'un père ou d'une mère infecte tout ce qu'elle touche. Quiconque est reconnu coupable d'agression contre père ou mère sera banni à jamais de la ville, confiné dans la campagne, exclu des temples; et « si un homme libre mange ou boit ou entretient quelque autre sorte de commerce avec lui, ou si seulement, l'ayant rencontré, il le touche volontairement, cet homme n'entrera en aucun temple, ni dans l'agora, ni dans la cité, avant d'être purifié : car il doit considérer qu'il se trouve souillé par une malédiction[6] ». Plutarque, rappelant que le serment était interdit au prêtre de Jupiter, se demande si la raison n'en est pas que « le péril du parjure s'étendrait à toute la république dans le cas où un être méchant, athée et menteur aurait le soin et le contrôle des prières, des vœux et des sacrifices offerts au nom de la cité[7] ». Les Romains attribuaient à certaines imprécations horribles un pouvoir tel que non seulement

1. La même pratique avait cours chez les anciens Arabes (Wellhausen, *op. cit.* p. 122), et Frazer en rapporte quelques autres cas (*op. cit.* I. 370 *sq.*). Je ne peux accepter l'explication de Wellhausen (p. 124), d'après laquelle on laisse pousser les cheveux pour les offrir en sacrifice quand le vœu est accompli.
2. *Atharva-Veda*, II. 7, 5.
3. Goldziher, *Abhandlungen*, I. 38 *sq.*
4. *Ecclésiastique*, XXI. 27.
5. Wood-Martin *op. cit.* II. 57 *sq.*
6. Platon, *Leges*, IX. 881.
7. Plutarque, *Questiones romanæ*, 44.

elles atteignaient infailliblement leur objet, mais qu'elles vouaient à un malheur certain l'imprécateur lui-même[1]. Chez les Arinzes, on estime le serment chose terrible : « Ils ne permettent pas qu'une personne obligée de se blanchir d'une manière si redoutable demeure au milieu d'eux; ils l'exilent[2] ». Dans la pensée des Bédouins, on ne doit proférer un serment solennel qu'à une certaine distance du camp, « parce que la nature magique du serment pourrait être pernicieuse au groupe entier des Arabes, si on le proférait dans leur voisinage[3]. » Burckhardt, à qui est empruntée cette citation, la complète ailleurs comme suit : « Prêter un serment est toujours matière à de graves soucis pour les Bédouins; on dirait qu'ils en attendent des conséquences d'ordre surnaturel... Même pour défendre son droit, un Bédouin se résoudra rarement à prêter un serment solennel devant le cadi, ou devant le tombeau d'un cheik ou d'un saint, comme on l'en requiert quelquefois; et il préférera perdre une petite somme que de s'exposer aux conséquences redoutées d'un serment[4]. » Tout cela s'applique également aux Maures. La malédiction conditionnelle contre soi-même passe pour souiller dans une certaine mesure le prestataire, alors même que les conditions énumérées dans le serment demeurent purement imaginaires, alors même — en d'autres termes — que le prestataire ne se parjure pas. Telle est, je pense, la raison pour laquelle, chez les Berbères du Maroc austral, les personnes faussement accusées d'un crime se déshabillent parfois entièrement dans le sanctuaire où elles vont jurer : elles croient que, si elles agissent ainsi, le saint punira l'accusateur; et j'en conclus qu'au fond de cette croyance il y a vaguement l'idée que l'absence de tous vêtements empêchera le serment de s'accrocher à elles. Il est mauvais, disent-elles, non seulement de jurer, mais d'assister même au serment d'un autre. Et à Demnat, dans le Grand-Atlas, on m'a informé

1. Plutarque, *Vita Cassi*, 16.
2. Georgi, *op. cit.* III. 54 *sq.*
3. Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, p. 72.
4. Burckhardt, *op. cit.* p. 165.

que, lorsqu'une personne se rend à un sanctuaire pour prêter serment, elle évite de rentrer chez elle par le même chemin : car autrement, si du moins le serment était faux, sa famille aussi bien qu'elle-même serait exposée à souffrir.

Si une malédiction est contagieuse, elle est évidemment de nature à contaminer ceux qui tirent leur origine de l'individu infecté. La maison de Glaucus fut entièrement extirpée de Sparte, conformément aux paroles de l'oracle : « Il existe un fils anonyme du dieu Serment, et qui n'a ni pieds ni mains; il poursuit vivement jusqu'au jour où, ayant saisi, il détruit la race entière et toute la maison[1]. » De même aussi les Erinyes faisaient expier les péchés des pères, s'il le fallait, aux enfants et aux petits enfants[2]; et les Drinyes n'étaient primitivement que des malédictions personnifiées[3]. Il est dit dans l'*Ecclésiastique* : « Un homme qui a l'habitude de jurer sera rempli d'iniquité, et la peste ne quittera jamais sa maison... S'il jure en vain, il ne sera point innocent, mais sa maison sera pleine de calamités[4] ». Casalis rapporte des Bassoutos que « les terribles conséquences de la malédiction lancée par Noé contre Cham et ses descendants leur paraissent tout à fait naturelles[5] ». Les Charkâr et les Majhwâr du district de Mirzapour croient qu'un parjure perdra ses biens et ses enfants[6]; mais comme nous ignorons la teneur du serment, il se peut que la destruction des enfants résulte d'une imprécation expressément prononcée sur leur tête par le prestataire, et qu'elle ne soit pas attribuée à une

1. Hérodote, VI. 86. *Cf.* Hésiode, *Opera et dies*, 282 sq.
2. Eschyle, *Eum nides*, 934 sq.
3. Eschyle, dans les *Euménides* (416 sq.), désigne expressément les Erinyes sous le nom de « malédictions » (ἀραὶ); et Pausanias (VIII. 35. 6) fait dériver le nom Erinys d'un mot arcadien qui signifie « accès de colère ». *Cf.* von Lasaulx, Der Fluch bei Griechen und Römern, dans *Verzeichnis der Vorlesungen an der J.-M. Universitaet zu Würzburg im Sommer-Semester* 1843, p. 8; Müller, *Dissertations on the Eumenides of Æschylus*, p. 155 *sq.*; Rohde, Paralipomena, dans *Rheinisches Museum für Philologie*, 1895, p. 16 *sq.*
4. *Ecclésiastique*, XXIII. 11. *Cf. ibidem* XLI. 5 *sq.*; *Sagesse de Salomon*, III. 12 *sq.*; XII. 11.
5. Casalis, *Basutos*, p. 305.
6. Crooke, *Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, II. 287; III. 444. *Cf. ibid.* I. 132.

simple contagion[1]. Chez les Redjang de Sumatra, « tout accident survenu à un homme de qui l'on sait qu'il a prêté un faux serment, ou à ses enfants, ou à ses petits-enfants, est soigneusement enregistré dans les mémoires, et chacun l'impute à cette cause unique[2] ». Chez les Karen, on conte l'histoire suivante : « Il y avait une fois un homme qui était père de dix enfants. Et cet homme maudit un de ses frères, qui ne lui avait fait aucun mal. Et la malédiction ne fit aucun mal au maudit, et il ne mourut pas. Puis la malédiction se retourna contre l'homme qui l'avait lancée; et il perdit ses enfants, qui moururent tous les dix[3]. » Les Maures se plaisent à maudire les père et mère, grand-père, arrière-grand-père les uns des autres, étant bien entendu que cette malédiction inclut aussi les descendants. Le révérend R. Taylor tient des Maoris que « ce serait une grosse imprécation que de vous dire d'aller cuire votre père; mais dire à quelqu'un d'aller cuire son grand-père serait une malédiction bien pire, car elle engloberait tous ceux qui sont nés de lui[4]. »

De l'idée que péchés et malédictions sont contagieux il suit donc qu'un innocent peut avoir à souffrir pour le péché d'autrui. Sa souffrance n'exempte pas nécessairement le coupable de tout châtiment; le péché, tout comme une maladie contagieuse, peut se répandre sans pourtant évacuer le siège de l'infection. Mais, nous l'avons vu, il peut aussi être transféré, et le transfert du péché implique la souffrance par substitution : on se gardera de confondre cette variété de souffrance avec le sacrifice expiatoire par substitution. En règle générale, le bouc émissaire est chassé, est écarté, mais il n'est pas tué. Les

1. Il est d'usage, dans ces tribus, de jurer en « plaçant un bambou sur la tête » ou en « touchant un sabre, les pieds d'un Brahmane, une queue de vache, de l'eau du Gange ». Mais dans beaucoup d'autres tribus décrites par Crooke on jure sur la tête de ses enfants (*op. cit.* I. 11, 130, 172; II. 96, 138, 339, 357; III. 40, 113, 251, 262; IV. 35), ou en tenant dans les bras son fils ou son petit-fils (II. 428); et en pareil cas l'on présume naturellement que la mort de l'enfant suivrait le parjure. comme son résultat direct. Chez les Kols, la forme usuelle du serment est celle-ci : « Que mes enfants meurent si je mens » (*ibid.* III. 313).

2. Marsden, *History of Sumatra*, p. 240

3. Mason, dans *Jour. Asiatic Soc. Bengal*, XXXVII. pt. II. 137.

4. Taylor, *Te Ika a Maui*, p. 208.

exceptions à cette règle paraissent dues à deux causes. D'une part, il se peut que le bouc émissaire soit poursuivi à mort, voire précipité dans un abîme[1], aux fins de délivrer plus efficacement la collectivité des maux endossés par la victime. Ainsi les Bhotiyas de Juhar prennent un chien, l'enivrent et, « l'ayant nourri de douceurs, ils le conduisent autour du village, puis le lâchent. Alors ils lui donnent la chasse et le tuent à coups de pierre et de bâton, persuadés qu'ils préservent ainsi le village d'être visité par la maladie ou l'infortune pendant toute une année[2]. » D'autre part, le transfert du mal peut être combiné avec un sacrifice. Mais on n'enregistre de cette combinaison que peu d'exemples, et la plupart ambigus. Si l'on considère en outre que dans ces cas, ou dans les mieux connus d'entre eux, l'acte de transfert a lieu *après* que la victime a été tuée, il semble infiniment probable que nous avons affaire ici à une fusion de deux rites distincts en un seul; et que la victime n'est pas offerte en sacrifice au titre de bouc-émissaire, mais qu'on l'emploie, une fois sacrifiée, comme véhicule pour tous les maux dont on souhaite détourner la menace.

Dans sa liste de boucs émissaires, Frazer fait allusion à un cas de sacrifice humain dont fut témoin le révérend J. C. Taylor à Onitsha, sur le Niger[3]. On traînait une jeune femme, face contre terre, de la maison du roi jusqu'au fleuve; et les gens qui la traînaient ne cessaient de crier : « Perversité ! Perversité ! » pour signifier aux passants qu'ils eussent à protéger leurs yeux contre ce triste spectacle. Le sacrifice avait pour objet d'éliminer du pays ses iniquités. Les exécuteurs traînaient le corps brutalement « comme si c'était la charge de toutes leurs iniquités qu'ils emportaient », et finalement ils le jetèrent dans le fleuve, où la femme se noya. Notre informateur apprit également qu'on avait tué un homme en expiation des péchés du roi. « Ainsi ils offraient deux êtres humains en sacrifice pour se concilier leurs divinités païennes, pensant de la sorte expier les péchés individuels de ceux qui,

1. D'après la Mischna, on ne laissait pas le bouc émissaire hébreu s'en aller librement dans le désert : on le tuait en le poussant dans un précipice (Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 418). Voir aussi le passage ambigu dans Servius, *In Virgilii Æneidos*, III. 57.

2. Atkinson, Notes on the History of Religion in the Himalaya of the N. W. Provinces, dans *Jour. Asiatic Soc. Bengal*, LIII. pt. I. 62 .

3. Frazer, *op. cit.* III. 109 *sq.*

pendant l'année écoulée, avaient transgressé les lois de Dieu ». Et plus loin : « Ceux qui pendant l'année étaient tombés dans des péchés graves — incendies volontaires, vols, fornications, adultères, sorcellerie, inceste, diffamations, etc. — devaient payer une amende de 28 *ngugus* (soit une cinquantaine de francs or) ; et cet argent, expédié dans l'intérieur, y était consacré à l'achat de deux malades que l'on pût offrir en sacrifice pour tous ces crimes abominables — l'un pour la terre, l'autre pour le fleuve[1] ». Ainsi qu'on le verra plus loin, les sacrifices offerts aux rivières sont très fréquents dans la région du Niger. Dans les cas cités par le missionnaire anglais, l'idée de souffrance par substitution est manifeste. Mais je n'y trouve point la preuve d'un réel transfert des péchés.

Frazer mentionne encore une coutume qui, d'après Strabon, régnait chez les Albanais du Caucase Oriental[2]. Ils entretenaient dans le temple de la lune quantité d'esclaves sacrés, dont plusieurs étaient inspirés et prophétisaient. Quand l'un de ces hommes montrait les symptômes d'une inspiration ou d'une démence inaccoutumées, le grand prêtre le faisait enchaîner d'une chaîne sacrée et l'entretenait dans le luxe pendant une année, au terme de laquelle, oint d'onguents, on le menait au sacrifice. On lui enfonçait dans le flanc une lance sacrée qui lui perçait le cœur. De la manière dont tombait la victime on tirait des présages pour la prospérité de la république. Puis on portait le corps dans un lieu où tout le peuple passait sur lui en guise de cérémonie purificatoire[3]. Frazer soutient que « ce dernier détail indique clairement que les péchés du peuple étaient transférés à la victime de la même manière que le prêtre juif transférait au bouc émissaire les péchés du peuple en imposant ses mains sur la tête de l'animal[4] ». C'est possible, bien qu'à mon avis la cérémonie purificatoire décrite par Strabon admette une autre interprétation. L'on tenait évidemment la victime pour saturée d'énergie magique : c'est ordinairement le cas pour les hommes, les animaux, même les êtres inanimés, offerts en sacrifice ; et, dans le cas présent, l'homme était déjà regardé comme sacré longtemps avant sa mise à mort. Le geste de passer sur son cadavre pourrait donc avoir été supposé purificatoire en raison de la vertu bienfaisante inhérente à ce corps : comme, pour les Mahométans, le contact d'un saint guérit le mal non en le lui transférant, mais par annihilation du mal, ou en l'expulsant du corps du patient. Toutefois, que la cérémonie dont nous parlons implique ou non l'idée d'un transfert du péché, rien n'indique que le sacrifice de l'esclave eût un caractère expiatoire. On en peut dire autant du sacrifice égyptien d'un taureau, que rapporte Hérodote, et du sacrifice du Chien Blanc, que célèbrent les Iroquois. Les Egyptiens commençaient par invoquer le dieu, et égorger le taureau. Puis ils lui coupaient la tête et ils écorchaient le corps. Alors ils sai-

1. Crowther and Taylor, *Gospel on the Banks of the Niger*, p. 344 *sq.*
2. Frazer, *op. cit.* III. 112 *sq.*
3. Strabon, XI. 4-7.
4. Frazer, *op. cit.* III. 113.

sissaient la tête et déversaient sur elle toutes leurs imprécations, priant, si un malheur menaçait les sacrificateurs ou la terre d'Egypte, qu'il tombât sur cette tête. Enfin, ils vendaient la tête à des marchands grecs ou la jetaient au fleuve[1] — ce qui montre clairement que le véritable bouc émissaire, la tête, n'était pas regardé comme un sacrifice au dieu. Chez les Iroquois également on égorgeait les victimes avant de leur transférer les péchés du peuple. D'après les récits que Hale et Morgan ont faits de ce rite, et qui se rapportent à diverses tribus d'Iroquois, il n'était point question du transfert des péchés dans l'hymne accompagnant le sacrifice[2]. On n'y appelait que des bénédictions. Voici le début de ce chant : « Maintenant nous allons offrir cette victime ornée pour le sacrifice, dans l'espoir que notre action semblera plaisante et acceptable au gouverneur de toutes choses, et qu'il ornera pareillement, de ses bénédictions, ses enfants les hommes rouges, quand ils paraîtront devant lui[3] ». Morgan refuse même de voir le moindre rapport entre la crémation du chien et les péchés du peuple; et il affirme que, « dans le système religieux des Iroquois, il n'est pas question d'expiation, ni d'absolution ou de pardon des péchés[4] ».

Je crois que l'on peut démêler pourquoi, dans certains cas, c'est la victime sacrificielle qui est employée comme bouc émissaire. Le transfert des péchés ou des maux n'est pas envisagé comme une opération simplement « naturelle »; il ne s'accomplit guère sans le concours d'une énergie mystérieuse, magique. Chez les Berbères d'Aït-Zeltn, dans le Maroc austral, les malades vont visiter un miraculeux olivier sauvage, croissant dans le voisinage immédiat du prétendu tombeau de Sidi Butlila. C'est là qu'ils demandent le soulagement de leurs maux, en attachant un fil de laine à l'une des branches de l'olivier. En cas de mal de tête, le patient, préalablement, s'enroule trois fois le fil au sommet de la tête; tandis qu'en cas de fièvre il crache sur le fil et dit, en le nouant à l'arbre : « J'ai laissé ma fièvre en toi, ô olivier sauvage ». Il croit qu'il peut ainsi transférer son mal à cet arbre, parce qu'en cet arbre il y a *baraka*, « vertu bienfaisante »; il ne s'attendrait pas à guérir s'il attachait le fil à un olivier quel-

1. Hérodote, II. 39.
2. Hale, dans l'*American Antiquarian*, VII. 10 *sq.* Morgan, *League of the Iroquois*, p. 217 *sq.*
3. Hale, *loc. cit.* p. 10.
4. Morgan, *op. cit.* p. 216.

conque. Cet exemple illustre un principe d'application probablement universelle. Au Maroc et, j'imagine, en d'autres pays où l'on croit au transfert de la maladie, des chiffons attachés à un arbre sont une sûre indication qu'on le tient pour sacré. Je me hasarde à penser que, de même, le transfert des péchés et des maux à un bouc émissaire est généralement supposé requérir un auxiliaire magique de quelque sorte. Chez les Hébreux, ce transfert avait lieu seulement le jour de l'Expiation et c'était le grand-prêtre qui le célébrait[1]. Chez les Iroquois, c'est par « une espèce de magie » que l'on faisait passer dans les chiens blancs les péchés du peuple[2]; et la preuve que l'on considérait ces animaux eux-mêmes comme chargés d'une énergie surnaturelle, c'est que, suivant un des récits, les cendres de leur bûcher étaient « recueillies, transportées par le village, éparpillées sur le seuil de chaque hutte[3] ». Dès lors donc que les victimes sacrificielles apparaissent plus ou moins sacrées en raison de leur étroit rapport avec les divinités auxquelles elles sont offertes, il n'y a qu'un pas à faire pour passer de cette notion à l'idée de leur emploi comme boucs émissaires. Mais cela ne confère pas au sacrifice un caractère expiatoire. En fait, je ne connais pas d'exemple qu'un sacrifice expiatoire soit lié à une cérémonie de transfert du péché. Et, par suite, la conception matérialiste du péché n'aide guère à expliquer la croyance que les fautes d'un individu peuvent être expiées par l'immolation d'un autre, offert en sacrifice au dieu offensé.

Un sacrifice est expiatoire s'il a pour objet de détourner de ceux au nom desquels il est offert la colère ou l'indignation supposées d'un être surhumain. Dans bien des cas, l'on croit n'apaiser le dieu courroucé que par la mort d'un homme. Mais il n'est pas toujours nécessaire que le réel offenseur soit la victime offerte; pour expier son crime

1. *Lévitique*, XVI. 21.
2. Seaver, *op. cit.* p. 160.
3. Beauchamp, *loc. cit.* p. 236.

il suffira parfois de la mort d'un substitut. Le sacrifice expiatoire peut se faire par substitution.

Nous verrons plus loin qu'en règle générale on sacrifie des victimes humaines dans le but de sauver la vie des sacrificateurs : avant une bataille, durant un siège, au moment d'entreprendre une dangereuse expédition maritime, au cours des épidémies, des famines, et en bien d'autres occurences analogues où l'on attribue des desseins meurtriers à l'être surhumain de qui la volonté est supposée maîtresse de la vie. Mais ces sacrifices ne sont pas toujours, de leur nature, expiatoires. Causer la mort des hommes n'est pas seulement le fait d'un dieu offensé, il conçoit ce désir parce qu'il raffole de la chair humaine, ou parce qu'il a besoin de serviteurs humains, ou... nul ne saurait dire exactement pourquoi. C'est chose impossible de déterminer, dans chaque cas particulier, si le sacrifice a ou n'a pas le sens d'une expiation; peut-être les sacrificateurs eux-mêmes l'ignorent-ils. Nul doute, pourtant, dans bien des cas, que l'objet du sacrifice soit de servir d'expiation, et au moyen d'un substitut.

Dans l'Est de l'Afrique centrale, « s'il advient qu'un homme libre mette le feu à l'herbe ou aux roseaux bordant un lac, et provoque un grand incendie près du séjour choisi par une divinité, il s'expose à être offert en sacrifice au dieu qu'il a dérangé de la sorte »; mais si cet homme possède beaucoup d'esclaves, rien ne lui est plus facile que de se racheter en offrant l'un d'eux à sa place[1]. Les Odjibways, dit-on, souffrirent une fois d'une épidémie qu'ils interprétèrent comme un châtiment divin de leur perversité; et quand tous les efforts eurent échoué, « on décida que la plus belle fille de la tribu entrerait dans une pirogue, s'avancerait dans le chenal juste au-dessus des chutes et, arrivée là, rejetterait sa pagaie ». En Béotie, un homme ayant tué un prêtre de Dionysos Egobole, et une peste ayant éclaté aussitôt après, on considéra cette calamité comme la punition du peuple pour le sacrilège, et l'oracle de Delphes ordonna qu'on offrît au dieu, en sacrifice expiatoire, un adolescent à la fleur de l'âge[3]. Dans son ouvrage sur les Juifs, Philon de Byblos prétend que « c'était l'usage chez les anciens, en cas de grave péril, que les chefs d'une cité ou d'une nation fissent tuer, pour éviter la perte de tous, les

1. Macdonald, *Africana*, I. 96 *sq.*
2. Dorman, *Origin of Primitive Superstitions*, p. 208.
3. Pausanias, IX. 8, 2.

plus chers de leurs enfants, par manière de rançon aux démons vengeurs[1] ». L'idée que les péchés pouvaient s'expier par une mort imméritée était familière aux Hébreux[1] : on tenait que « la mort du juste constitue expiation[2] ». Le passage d'*Isaïe* LIII, 12, était interprété comme se rapportant à Moïse, qui « livra son âme à la mort[3] et, compté avec les transgresseurs (la génération qui périt dans le désert), supporta le péché des autres » afin d'expier le péché du veau d'or[4]. Ezéchiel souffrit « afin d'effacer les fautes d'Israël[5] ». Et il est dit des martyrs macchabéens : « Comme ils étaient devenus pour ainsi dire une expiation substituée pour les péchés de la nation, c'est grâce au sang de ces hommes saints et à leur mort expiatoire que la Providence divine sauva Israël[6] ». Dans tous ces cas il n'y eut évidemment pas sacrifice au sens propre du mot; ils n'en illustrent pas moins le même caractère de l'esprit divin. En fait, la mort du Christ, par laquelle il expia et effaça les péchés de tous les siècles, fut conçue comme un sacrifice, et l'on se servit, pour en parler, d'images empruntées aux sacrifices[7].

Dans les conceptions primitives, assure-t-on, « il n'importait pas essentiellement à la justice divine que la punition des fautes commises tombât précisément sur le coupable; ce qui importait, c'est qu'elle tombât sur quelqu'un, c'est qu'elle eût son accomplissement[8]. » Et l'on ajoute que les hommes ne pouvaient manquer de s'apercevoir qu'une faute entraîne de la souffrance : dès lors, ils « associent la souffrance à l'expiation du péché et, quand ils expient leurs fautes, ils indiquent leur contrition par la souffrance qu'ils infligent à une victime substituée; voici leur raisonnement : j'ai violé une loi de Dieu, Dieu réclame la souffrance comme conséquence de cette transgression, j'immolerai donc cet agneau et ses souffrances constitueront l'expiation requise[9]. » Eh bien, autant que j'en puis juger, cette façon d'interpréter l'idée d'expiation par substitution n'est pas corroborée par les faits. La

1. Eusèbe, *Praeparatio Evangelica*, I. 10. 40 (Migne, *Patrologia*, Ser. Gr. XXI. 85).
2. Moore, dans Cheyne and Black, *Encyclopædia Biblica*, IV. 4226.
3. *Cf. Exode*, XXXII. 32.
4. *Sotah*, 14 A, cité par Moore, *loc. cit.* col. 4226.
5. *Sanhédrin*, 39 A, cité *ibid.* col. 4226.
6. 4 *Macchabées*, XVII. 22, cité *ibid.* col. 4232.
7. Moore, *loc. cit.* col. 4229 *sq.*
8. Albert Réville, *Prolegomena of the History of Religions*, p. 135. L'auteur cite d'après la traduction anglaise. On donne le texte de l'original français, p. 189 des *Prolégomènes*, etc. (4[e] édition 1886).
9. Baring-Gould, *Origin and Development of Religious Belief*, I. 387 *sq.*

victime dont les souffrances ou la mort sont destinées à apaiser le dieu courroucé n'est pas n'importe qui, pris au hasard. C'est un représentant de la communauté qui a encouru la colère du dieu, et on l'accepte comme substitut en vertu du principe de la solidarité sociale. De même aussi, dans la doctrine de l'Eglise Occidentale, c'est en sa qualité d'homme, c'est comme représentant de l'espèce humaine que le Christ purgea la peine des péchés des hommes et désarma la justice de son Père; tandis que dans l'Orient chrétien, où l'on soutenait que sa *divinité* avait souffert (encore que ce fût à travers la nature humaine qu'il avait faite sienne), l'idée de substitution ne put guère prendre racine, puisque — Harnack en fait la remarque — « l'homme-*Dieu* mourant ne représentait réellement personne[1] ». Aussi l'Eglise grecque vit-elle dans la mort du Christ une rançon payée au diable pour l'humanité, et cette doctrine était acceptée même par les principaux Pères de l'Occident, quoique contredisant manifestement leur propre théorie de l'expiation[2]. Nul doute que l'on offre souvent des sacrifices expiatoires en guise de rançon; autrement dit, on imagine le dieu ou le démon apaisé non par la souffrance de la victime, mais par le don lui-même. Il advient fréquemment, entre hommes, que l'offensé est amené par une compensation matérielle à se désister de sa vengeance — nombreuses sont les sociétés où la coutume prescrit cette attitude accommodante — et l'on croit tout naturellement qu'il en va de même entre hommes et dieux. De ce point de vue, il n'apparaît évidemment pas nécessaire que la victime soit liée à l'offenseur par des liens de solidarité sociale, bien qu'on puisse encore l'envisager, en un sens, comme substituée. Ce peut être un étranger ou un esclave; il est même loisible d'offrir en sacrifice, pour expier les péchés humains, des animaux ou des objets inanimés. Chez les Dakotas, « l'expiation des péchés ou des crimes se fait par le sacrifice de quelque

1. Harnack, *op. cit.* III. 312 *sq.* 2. *Ibid.* III. 312 *sq.*

espèce d'animal[1] ». Parmi les sacrifices des Mélanésiens, dit le Dr Codrington, « il en est de propitiatoires, dans lesquels on substitue un animal au coupable[2] ». Les Shanars de Tinnevelli (présidence de Madras) immolent une chèvre, un mouton ou une volaille, afin d'apaiser le démon irrité et de l'induire à éloigner le mal qu'il a infligé, ou à ne point infliger celui qu'il médite[3]. » Il serait passablement absurde de supposer qu'en pareil cas on envisage la souffrance ou la mort de l'animal comme un *châtiment* par substitution. Touchant l'offrande des péchés pratiquée chez les Hébreux, le professeur Kuenen fait cette juste remarque[4] : « D'après les idées israélites, Iahveh dans sa clémence permet que l'âme de l'animal sacrifié prenne la place de l'âme du sacrificateur. Il n'y a pas transfert du crime à l'animal sacrifié : son sang est pur et le demeure, ainsi qu'il appert du fait même que l'on place ce sang sur l'autel; c'est un gage de pitié chez Iahveh que de l'accepter... On ne peut affirmer non plus que l'animal sacrifié subit le châtiment au lieu du coupable : cela n'est exprimé nulle part, et, dès lors, cette interprétation donne en tout cas du sacrifice une idée tout autre, et bien plus nettement définie, que celle que s'était formée sans doute l'Israélite; elle est, en outre, inconciliable avec le fait que l'indigent pouvait apporter, comme offrande du péché, un dixième d'épha de fleur de farine[5] ». Notons aussi que l'on attribuait au contact du sang de la victime un effet de purification; le grand prêtre devait déposer du sang sur l'autel ou l'en asperger « et le nettoyer et le purifier des souillures des enfants d'Israël[6]. »

Résumons-nous. Le fait que les hommes ou les dieux infligent souvent, ou sont supposés infliger, le châtiment des offenses à des individus qui ne les ont point commises, s'explique par des circonstances dont on ne saurait tirer

1. Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, II. 196.
2. Codrington, *Melanesians*, p. 127.
3. Percival, *Land of the Veda*, p. 309 *sq. Cf.* Caldwell, *Tinnevelly Shanars*, p. 37.
4. Kuenen, *Religion of Israel*, II. 266 *sq.*
5. *Lévitique*, V. II *sq.*
6. *Ibid.* XVI. 18 *sq.*

argument contre notre thèse, laquelle se formule en disant que l'indignation morale est, par essence, dirigée contre la cause présumée de la douleur subie. Dans bien des cas la victime, conformément à la doctrine de responsabilité collective, est châtiée parce qu'on la considère comme impliquée dans la faute — fût-elle, d'ailleurs, personnellement innocente — ou parce qu'elle paraît suffisamment représentative de la collectivité coupable. Dans d'autres cas, on la croit souillée par un péché ou une malédiction, en raison de la nature contagieuse des malédictions ou des péchés. Le principe de solidarité sociale fournit aussi une explication de l'efficacité attribuée aux sacrifices expiatoires par substitution; mais les sacrifices expiatoires n'ont souvent que le caractère d'une rançon ou — comme on dirait aujourd'hui — d'un pot-de-vin.

Ainsi, alors que notre thèse sur la direction véritable de l'indignation morale n'est aucunement infirmée par des faits qui la démentent en apparence, mais rien qu'en apparence, elle se trouve, d'autre part, fortement corroborée par la protestation que fait entendre la conscience morale — une fois capable de discernement et de sympathie — contre la souffrance infligée aux innocents. Cette protestation s'élève de divers côtés, tant par rapport à la justice humaine qu'au sujet du ressentiment divin.

Confucius enseignait que les vices d'un père ne doivent pas discréditer un fils vertueux[1]. Platon pose en règle que « le déshonneur et le châtiment du père ne doivent pas avoir de répercussion sur les enfants »; au contraire, dit-il, les enfants d'un criminel qui a subi la peine capitale, s'ils évitent les erreurs de leur père, auront la gloire, et ils seront l'objet d'une mention honorable « comme s'étant noblement et virilement échappés du mal pour venir au bien[2] ». Aux termes de la loi romaine, *crimen*

1. *Lun-Yü*, VI. 4. *Cf. Thâi-Shang*, 4.
2. Platon, *Leges*, IX. 854 *sq.* Platon excepte ceux dont les pères, grands-pères, arrière-grands-pères ont tour à tour subi la peine de mort. « Que la cité renvoie de tel es gens, avec toutes leurs possessions, dans la cité et le pays de leurs ancêtres, gardant en tout et pour tout la part qui leur est échue » (*ibid.* IX. 856). Mais cette clause avait sans doute une base purement utilit.ire, la descendance d'une famille radicalement mauvaise étant regardée comme un danger pour la cité.

vel poena paterna nullam maculam filio infligere potest[1]. « Rien, dit Sénèque, n'est plus injuste que de vouloir qu'un fils hérite des querelles de son père[2]. » Le *Deutéronome* ordonne : « Les pères ne seront pas mis à mort pour leurs enfants, ni les enfants pour leurs pères; chacun sera mis à mort pour son propre péché[3]. » Les législateurs se sont toujours inquiétés de restreindre la querelle du sang au vrai coupable. Le Koran interdit au vengeur du sang de tuer tout autre que l'homicide même[4]. En Angleterre, d'après une loi d'Edmond, on ne pouvait poursuivre la querelle contre la parenté de l'assassin, à moins qu'elle n'eût fait sien le crime commis en donnant asile à son auteur[5]. De même en Suède, au XIIIe siècle, la querelle du sang était limitée par les lois au seul coupable[6]; et nous rencontrons, dans les recueils des lois slaves, une restriction analogue[7].

Passons à la vengeance des dieux. Suivant l'*Atharva-Véda*, Agni, qui pardonne le péché commis par folie et détourne la colère de Varouna, exempte aussi des conséquences du péché commis par le père ou la mère[8]. Théognis demande : « Comment est-il juste, ô roi des immortels, que celui qui se garde de toute action mauvaise, qui ne transgresse point, qui n'a fait nul serment coupable, mais qui vit selon le bien, souffre ce qui n'est pas juste[9]? » Suivant Bion, la divinité, en punissant les enfants des méchants pour les crimes de leurs pères, est plus ridicule qu'un médecin qui administrerait une potion au fils ou au petit-fils pour la maladie du père ou du grand-père[10]. L'idée grecque primitive d'une malédiction héritée se modifia, et devint la croyance que la malédiction opère

1. *Digesta*, XLVIII. 19. 26. *Cf. ibid.* XLVIII. 19. 20.
2. Sénèque, *De ira*, II. 34. *Cf.* Cicéron, *De officiis*, I. 25.
. *Deutéronome*, XXIV. 16. *Cf.* II *Rois*, XIV. 6.
4. *Koran*, XVII. 35.
5. *Laws of Edmund*, II. 1.
6. Nordström, *Bidrag till den svenska samhälls-författningens historia*, II. 103, 334, 335, 399. Wilda, *op. cit.* p. 174.
7. Kovalewsky, *Coutume contemporaine*, p. 248. Au Monténégro, ce fut par ordre de Daniel I (Post, *Anfänge des Staats- und Rechtsleben*, p. 181).
8. *Atharva-Veda*, V. 30. 4. *Cf.* Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 98.
9. Théognis, 743 *sq.*
10. Plutarque, *De sera numinis vindicta*, 19. *Cf. ibid.* 12. Cicéron, *De natura Deorum*, III. 38.

à travers les générations, parce que chaque descendant commet de nouveaux actes coupables[1]. Les gens qui empêchèrent les fils des proscrits de Sylla d'être candidats aux charges paternelles et d'être admis au Sénat furent, à ce que l'on assura, punis par les dieux pour cette injustice : « Dans la suite des temps, dit Denys d'Halicarnasse, un châtiment équitable, vengeur de leur crime, les poursuivit et les fit tomber tour à tour de leur apogée de gloire au plus profond de l'obscurité. Et nul ne survit de leur race, que des femmes[2] ». Chez les Hébreux, Jérémie et Ezéchiel rompirent avec la vieille conception de la vengeance divine. La loi de responsabilité individuelle, déjà posée comme principe de justice humaine, allait s'étendre à la sphère de la religion[3]. « Chacun mourra pour son iniquité; tout homme qui mangera des raisins verts, ses dents en seront agacées[4] ». « L'âme qui péchera est celle qui mourra. Le fils ne portera point l'iniquité du père, et le père ne portera point l'iniquité du fils : la justice du juste sera sur lui, et la méchanceté du méchant sera sur lui[5]. »

1. Farnell, *op. cit.* I. 77. Maine, *Ancient Law*, p. 127.
2. Denys d'Halicarnasse, *op. cit.* VIII. 80.
3. *Cf.* Montefiore, *op.* p. 220. Kuenen, *op. cit.* II. 35 *sq.*
4. *Jérémie*, XXXI. 30.
5. *Ezéchiel*, XVIII. 20 Pour les idées talmudiques, voir Deutsch, *Literary Remains*, p. 52.

CHAPITRE III

LA NATURE DES ÉMOTIONS MORALES

(Suite).

La désapprobation morale, disions-nous dans le dernier chapitre, est une sous-espèce du ressentiment, et le ressentiment est, par essence, une attitude agressive de l'esprit envers une cause présumée de douleur. De cette réaction hostile impliquée dans la désapprobation morale, la vraie direction — nous l'avons montré — devient toujours plus apparente au cours de l'évolution mentale. Maintenant nous allons voir qu'en même temps, mais à l'inverse, son caractère agressif s'est peu à peu déguisé.

Ce qui le prouve, c'est le changement que subit l'opinion aux degrés supérieurs du développement moral, touchant la colère et la vengeance. On condamne le talion, et le pardon des offenses est érigé en devoir.

Dans l'éthique primitive, il n'y a point de place pour la règle qui prescrit d'être indulgent et bon envers un ennemi.

« Que ceux-là périssent qui parlent mal de nous. Que l'ennemi soit assommé, balayé, complètement détruit, entassé par monceaux. Qu'on lui brise les dents. Puisse-t-il choir la tête la première dans une fosse. Vive nous, et mort à nos ennemis ! » Telles étaient les requêtes par où s'achevaient d'ordinaire les prières des Fidjiens[1]. Un sauvage n'y trouve rien à reprendre. Au contraire,

1. Fison, cité par Codrington, *Melanesians*, p. 147, n. 1.

il regarde la vengeance comme un devoir[1], et le pardon des injures comme un signe de faiblesse, ou de poltronnerie, ou de manque d'honneur[2]. Et cette opinion ne se limite pas au monde sauvage. Dans l'Ancien Testament, et les hommes et leur dieu sont imprégnés de l'esprit de vengeance. La dernière recommandation de David, sur son lit de mort, à Salomon, est de détruire un ennemi qu'il avait lui-même épargné[3]. Sirach compte parmi les neuf causes du bonheur humain la joie de voir tomber un ennemi[4]. Les ennemis de Iahveh ne sauraient attendre de lui nulle pitié, mais la destruction totale leur est réservée[5]. Faire du bien à un ami, faire du mal à un ennemi, voilà une maxime des anciens Scandinaves[6]; et dans l'opinion courante de la Grèce[7] et de Rome, c'est une chose qui va sans dire. Selon Aristote, « il appartient à l'homme courageux de n'avoir jamais le dessous »; se venger d'un ennemi plutôt que de se réconcilier est juste et, par suite, honorable[8]. Cicéron définit l'homme de bien par ces traits : « servant celui qu'il peut servir et n'offensant que s'il est provoqué par une offense[9] ». Sauf dans la vie domestique et en faveur de l'amitié, observe le professeur Seeley, « non seulement l'on ne pardonnait pas à un ennemi, mais l'on n'en avait pas le désir et l'on n'en eût pas conçu meilleure opinion de soi. Celui-là s'estimait heureux qui, sur son lit de mort, évoquant son passé, pouvait dire que nul n'avait fait plus de bien à ses amis, plus de mal à ses ennemis. Tel fut le bonheur, tant célébré, de Sylla, tel le couronnement du panégyrique de Cyrus le Jeune par Xénophon[10] ».

Mais, concurremment avec cette doctrine du ressentiment, nous trouvons, chez les peuples cultivés la doctrine du pardon.

« Récompensez l'offense par la bonté », dit Lao-Tseu[11]. D'après Mencius, « l'homme bienveillant n'amasse pas de colère ni ne se plaît au ressentiment contre son frère, mais il le regarde uniquement avec affection et amour[12] ». Les lois de Manou posent la règle suivante pour l'homme deux fois né : « — Qu'à la colère d'un autre il n'oppose pas sa colère, qu'il bénisse quand on le maudit[13] ».

1. Voir plus loin ce qu'on dit de la vengeance du sang.
2. *Cf.* Domenech, *Great Deserts of North America*, II. 97, 338, 438 (Dakotas); Boas, *First General Report on the Indians of British Columbia*, p. 38; Baker, *Albert Nyanza*, I. 240 *sq.* (Latouka).
3. *Rois*, II. 8 *sq.*
4. *Ecclésia tique*, XXV. 7.
5. *Cf.* Montefiore, *Hibbert Lectur s*, p. 40.
6. Maurer, *Bekehrung des Norwegischen Stammes*, II. 154 *sq.*
7. Maury, *Histoire des Religions de la Grèce antique*, I. 383. Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, II. 309 *sq.*
8. Aristote, *Rhétorique*, I. 9. 24. *Cf.* Eschyle, *Choeophori*, 309 *sq.*; Platon, *Ménon*, p. 71; Xénophon, *Memorabilia*, II. 6. 35.
9. Cicéron, *De officiis*, III. 19. *Cf. ibid.* II. 14, mais voir aussi I. 25 où l'on dit que rien n'est plus digne d'un grand homme de bien que la mansuétude et la modération.
10. Seeley, *Ecce homo*, p. 273.
11. *Tâo Teh King*, II. 63. § 1. On lit dans le *Thâi-Shang*, 4, que le méchant « rumine sans relâche son ressentiment »
12. Mencius, V. 1. 3. 2.
13. *Laws of Manu*, VI. 48. *Cf. ibid.*. VIII. 313; Monier-Williams, *Indian Wisdom*, p. 444, 446; Muir, *Additional Moral and Religious Passages, rendered from the Sanskrit* p. 30.

On lit dans le Dhammapada bouddhiste : « La haine jamais ne cesse par la haine; la haine cesse par l'amour, c'est là une règle antique... Parmi les hommes qui nous haïssent, nous vivons libres de haine... Que l'on triomphe de la colère par l'amour, du mal par le bien; que l'on triomphe des avides par la générosité, des menteurs par la vérité[1] ». Suivant l'un des textes Pahlavi, nous ne devons pas nous laisser aller à l'emportement; le courroux est un des démons qui assiègent l'homme, et « la bonté est peu de chose dans l'esprit de l'homme courroucé[2] ».

La haine est condamnée dans le Lévitique : « — Tu ne haïras point ton frère dans ton cœur... tu ne te vengeras point, et tu ne garderas pas de ressentiment contre les enfants de ton peuple[3] ». Sirach, déjà cité, dit ailleurs : — « Pardonne à ton prochain le mal qu'il t'a fait; alors aussi tes péchés te seront pardonnés quand tu prieras[4] ». D'après le Talmud, « quiconque ne persécute point ceux qui le persécutent, quiconque subit l'offense silencieusement, celui qui fait le bien par amour, celui qui est joyeux dans la souffrance — voilà les amis de Dieu, et c'est d'eux que l'Ecriture dit : ils resplendiront comme le soleil à midi[5] ». Le Koran, tout en répétant la vieille règle « œil pour œil, dent pour dent[6] », enseigne en même temps que le paradis est « pour ceux qui réfrènent leur fureur et pour ceux qui pardonnent aux hommes », car « Dieu aime la bonté[7] ». La tradition mahométane place ces paroles dans la bouche du prophète : « — Ne dites pas : si les gens nous font du bien, nous leur ferons du bien, et si les gens nous oppriment, nous les opprimerons; mais prenez la résolution, si les gens vous font du mal, de leur faire du bien, et s'ils vous oppriment, de ne point les opprimer en retour[8] ». Goldziher souligne l'opposition de Mahomet à cette règle traditionnelle des Arabes qu'un ennemi est l'objet légitime de la haine[9]; et Syed Ameer Ali a rassemblé divers extraits d'écrits dus à des érudits mahométans, qui prouvent que le pardon des injures n'est nullement étranger — quoiqu'on ait tant affirmé le contraire — à l'esprit de l'Islam[10]. Ainsi, l'auteur du Kashshâf prescrit : « — Cherchez de nouveau celui qui vous a chassé; donnez à qui vous dépouille, pardonnez à qui vous offense; car il plaît à Dieu que vous jetiez dans la profondeur de vos âmes les racines de ses perfections[11] ». Voici un dicton d'emploi quotidien chez les Musulmans

1. *Dhammapada*, I. 5; XV. 197; XVII. 223. *Cf. Jataka Tales*, I. 22; Oldenberg, *Buddha*, p. 298.

2. *Dînâ-î-Maînog-î Khirad*, II. 16; XLI. 2; XXXIX. 26.

3. *Lévitique*, XIX. 17 *sq. Cf. Exode*, XXIII. 4.

4. *Ecclésiastique*, XXVIII. 2. *Cf. ibid.* X. 6; *Proverbes*, XXV. 21.

5. Deutsch, *Literary Remains*, p. 58. *Cf.* Katz, *Der wahre Talmudj de*, p. 11 *sq.*

6. *Koran*, II. 190 : « Quiconque pèche contre vous, péchez contre lui comme il a péché contre vous ». — *N. B.* : L'auteur cite d'après la version anglaise Rodwell. Cf. dans celle des *Sourates essentielles*, par le Dr J.-C. Mardrus, p. 271 : « Si donc quelqu'un se fait contre vous agresseur, soyez contre lui agresseurs, selon son agression contre vous » (Note du trad.).

7. *Koran*, III. 25. *Cf. ibid.* XXIII, 98; XXIV, 22; XLI, 34.

8. Lane-Pool, *Speeches and Table-Talk of Mohammad*, p. 147.

9. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I. 15 *sq.*

10. Ameer Ali, *Ethics of Islam*, p. 26 *sq.*

11. *Ibid.* p. 7. *Idem*, *Life and Teachings of Mohammed*, p. 280.

de l'Inde : « — Le santal parfume la hache qui l'abat »; et au témoignage de Lane, les Egyptiens, quand ils reçoivent un coup d'un de leurs égaux, sont coutumiers d'y répondre en disant par manière de pardon : « Dieu te bénisse », « Dieu te le rende en bien », « Bats-moi encore[1] ».

Le principe du pardon eut aussi ses avocats en Grèce et à Rome. Dans l'un des dialogues de Platon, Socrate déclare : « — Nous ne devrions pas appliquer le talion ou rendre le mal pour le mal, quelque mal qu'on nous ait fait »; sur quoi, d'ailleurs, il observe judicieusement : « — Ce n'a jamais été là, et ce ne sera jamais, l'opinion du grand nombre[2] ». Les Stoïciens réprouvaient avec force la colère, comme n'étant ni naturelle ni raisonnable : « L'humanité est faite pour l'aide mutuelle, la colère pour la ruine mutuelle[3] ». Et encore : « — La colère est un crime de l'esprit... souvent même elle est plus criminelle que les fautes qui l'ont provoquée[4] ». Celui-là est le meilleur et le plus pur « qui pardonne à autrui comme si lui-même péchait chaque jour, mais qui évite le péché comme s'il ne pardonnait jamais[5] ». « Si quelqu'un est en colère contre vous, allez au-devant de sa colère en la payant de bienfaits[6] ». « Le cynique aime celui qui le bat[7] ».

Le pardon des ennemis n'est donc, en aucune manière, une doctrine exclusivement chrétienne, bien que jamais, ni avant ni après, on y ait insisté avec autant de force que Jésus : « — Aimez vos ennemis; bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent, priez pour ceux qui vous outragent et qui vous persécutent[8] ». Quand Pierre demande : « — Seigneur, combien de fois pardonnerai-je à mon frère lorsqu'il m'aura offensé? Sera-ce jusqu'à sept fois? » Jésus répond : « — Je ne te dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à septante fois sept fois[9] », c'est-à-dire aussi souvent qu'il répètera l'offense. Il semblerait que Jésus, par ces sentences, ait expressément interdit aux hommes de se venger ou même de nourrir du ressentiment pour leur propre compte : et c'est bien ainsi que Saint Paul l'a compris[10].

La règle de représailles et la règle de pardon ne s'opposent pas, toutefois, si radicalement qu'il semblerait. Ce que cette dernière condamne, ce n'est pas, en réalité, toute forme de ressentiment, c'est le ressentiment non moral; ce n'est pas l'indignation impartiale, c'est la haine personnelle. Elle interdit la vengeance, mais pas le châ-

1. Lane, *Modern Egyptians*, p. 314 sq.
2. Platon, *Criton*, p. 49.
3. Sénèque, *De ira*, I. 5.
4. *Ibid.* I. 16; II. 6.
5. Pline, *Epistolæ*, IX. 22 (VIII. 22).
6. Sénèque, *op. cit.* II. 34.
7. Epictète, *Dissertationes*, III. 22. 54.
8. *St. Matthieu*, V. 44; *cf. ibidem*, V. 39 *sq.*; VI. 14 *sq.*; *St. Luc*, VI. 27 *sq.*; XVII. 3 *sq.*; *St. Marc*, XI. 25 *sq.*
9. *St. Matthieu*, XVIII. 21 *sq.*
1 . *Romains*, XII. 19 *sq.*; *I Thessaoniciens*, V. 14 *sq.*; *Colossiens*, III. 12 *sq*

timent. D'après les lois de Manou, il était indispensable que le crime fût suivi de punition; tellement indispensable que si le roi pardonnait à un voleur ou à quelque autre délinquant, au lieu de le frapper ou de l'immoler, la culpabilité retombait sur le roi[1]. Et quand Lao-Tseu s'élevait contre la prétention d'infliger une souffrance, quelle qu'elle fût, n'oublions pas qu'à ses yeux le crime devait cesser d'exister dans un Etat bien gouverné et, par suite, la nécessité de châtier[2]. Le traité chinois *Des Mérites et des Erreurs* juge méritoire que l'on s'abstienne de venger une injure; pourtant, ajoute l'auteur, « si l'on omettait de venger les injures aux parents, ce serait là une erreur[3] ». Jésus, certes ! ne laissait pas d'éprouver parfois une indignation vertueuse. Il ne paraît pas avoir pardonné jamais aux légalistes péchant contre le royaume de Dieu; il dit aux disciples qu'un frère qui a péché contre son frère, et qui n'écoute point ses remontrances, et qui reste sourd à celles de l'Eglise, devra être regardé comme un païen et comme un péager[4]. Les écrivains chrétiens ont fortement insisté sur ce fait que Jésus enjoignait aux hommes de pardonner à leurs propres ennemis, mais non de s'abstenir de ressentiment pour les injures faites à autrui. Selon Thomas d'Aquin « les bons tolèrent les méchants jusqu'au point d'endurer patiemment, dans la mesure où il est licite d'agir ainsi, les injures qu'on leur fait à eux-mêmes. Mais ils ne sauraient tolérer les méchants jusqu'au point de souffrir les injures faites à Dieu ou à leur prochain, car Chrysostome l'a dit, c'est chose louable que d'être patient de ses propres injures, mais c'est le comble de l'iniquité que de pallier des offenses contre Dieu[5]. » Dans la pratique, du moins, le christianisme n'a pas affaibli cette règle aristotélique qui dit qu'en matière de colère nous pouvons pécher par défaut comme

1. *Laws of Manu*, VIII. 316, 346 *sq.*; *Cf. Gautama*, XII. 45. *Apastamba*, I. 9, 25, 5.
2. Douglas, *Confucianism and Taoism*, p. 204.
3. Merits and Errors Scrutinised, dans *Indo-Chinese Gleaner*, III. 153.
4. *St. Matthieu*, XVIII. 15 *sq.*
5. Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, II-II, 108. 1. 2. *Cf.* Lactance, *De ira Dei*, 17.

par excès, et qui nous fait un devoir de nous irriter de certaines choses[1]. Comme l'indique Plutarque, nous allons même jusqu'à trouver dignes de haine ceux que n'offusquent point des gens haïssables; et sans doute sympathiserions-nous avec cet homme qui, entendant louer pour sa douceur Charillus, roi de Sparte, répliqua : « Comment ce Charillus peut-il être bon, qui ne sait pas même être dur envers les méchants[2] ? » En outre, la croyance à une justice rétributive transcendantale, à un ultime châtiment de la méchanceté — croyance que nous rencontrons, concurremment avec la doctrine du pardon, dans le taoïsme[3], le brahmanisme, le bouddhisme[4], le christianisme[5] — est fondée sur ce postulat qu'il faut s'indigner contre le mal.

On comprend sans peine pourquoi les esprits éclairés, sympathiques, désapprouvent le ressentiment et le talion nés de motifs personnels. Ce ressentiment risque d'être partial. Trop souvent, il est dirigé contre des personnes qui, au regard de la réflexion impartiale, n'apparaissent point comme de légitimes objets d'indignation; plus souvent encore, il est indûment violent, excessif. Butler a raison : « Nous sommes dans une situation si spéciale par rapport aux injures qui nous sont faites, qu'il nous est presque aussi impossible de les voir comme elles sont en réalité, qu'à notre œil de s'apercevoir lui-même[6]. » Et pareillement Montaigne, avec Plutarque : quand c'est la passion qui commande lors, « au travers d'elle les faultes nous apparoissent plus grandes, comme les corps au travers d'un brouillas »; de là la règle ancienne, que l'on ne doit pas punir sous l'empire de la colère[7]. Plus la conscience morale est influencée par la sympathie, plus elle condamne sévèrement toute infliction rétributive de douleur qu'elle regarde comme imméritée; et si les

1. Aristote, *Ethica Nicomachea*, II. 7. 10; III. 1. 24; IV. 5. 3 *sq*.
2. Plutarque, *De invidio et odio*, 5.
3. Douglas, *op. cit.* p. 257.
4. *Dhammapada*, I. 15. 17; X. 137 *sq*.
5. *Cf. Romains*, XII. 19 : « C'est à moi que la vengeance appartient; je rétribuerai, dit le Seigneur ».
6. Butler, Sermon IX. — Upon Forgiveness of Injuries, dans *Analogy of Religion*, etc. p. 469.
7. Plutarque, *De cohibenda ira*, 11 Montaigne, *Essais*, II. 31. *Œuvres*, p. 396.

maîtres de la morale ont enjoint aux hommes d'aimer leurs ennemis, c'est d'abord, semble-t-il, afin d'empêcher ce genre d'injustice. Il serait, en vérité, absurde de blâmer quelqu'un qui exprime l'indignation morale qu'il ressent d'un acte, simplement parce qu'il se trouve être l'offensé; dans la pratique, nous lui permettons même d'être plus indigné que le spectateur impartial, et l'excessive mansuétude, au contraire, est souvent critiquée. Nous tenons avec Aristote que « prendre son parti d'une insulte, ou ne pas réagir à l'affront que subit un ami, dénote une âme d'esclave[1] »; nous accordons à Confucius que, pour payer un outrage, la monnaie qui convient n'est pas de bonté, mais de justice, et que celui-là, mais celui-là seul. doit être un objet de haine, qui mérite la haine[2].

Au demeurant, les injonctions des moralistes visant la suppression du ressentiment injuste sont loin, en vérité, d'introduire quelque élément absolument nouveau dans l'appréciation de la conduite. Elles représentent simplement les étapes supérieures d'un développement moral déjà ébauché, à ses premières phases, dans les sociétés primitives. Le sauvage même, encore qu'il regarde la vengeance comme un devoir, la trouve injuste en certains cas[3]. La règle restrictive de la réciprocité en est un exemple, ainsi que nous le verrons.

Le caractère agressif de la désapprobation morale s'est peu à peu déguisé, avons-nous dit : ce n'est pas seulement grâce à l'attitude de la conscience morale qui, parvenue à un degré supérieur, se distingue par une analyse plus subtile du ressentiment et du talion; c'est aussi en raison de la manière différente dont se manifeste l'agressivité. On condamne le fait d'infliger une souffrance pour le seul plaisir de la rétribution, et l'on pose comme règle que le péché seul est haïssable, non le pécheur.

1. Aristote, *Ethica Nicomachea*, IV. 5, 6.

2. *Lun-Yü*, XIV. 36. 3; XVII. 9. 1, 5; XVII. 24 1. Douglas, *Confucianism and Taouism*, p. 91. *Cf. Chung Yung*, X. 3; XXXI. 1; XXXIII. 4.

3. Touchant les Dakotas, Prescott remarque : « Il y a des cas où les Indiens proclament le talion injuste et s'efforcent de l'empêcher. » (Schoolcraft, *Indian Tribes*, II. 197.)

Le châtiment, expression plus ou moins fidèle de l'indignation morale de la société qui l'inflige, est semblable extérieurement à un acte de vengeance. Il cause, ou est censé causer, la douleur en retour de la douleur. Pendant des siècles, on a tenu pour évident que l'offenseur devait souffrir pour son offense. C'est encore l'idée de la multitude et aussi d'une armée de théoriciens qui, en appelant le châtiment expiation, ou réparation, ou restauration de l'équilibre de la justice, essaient seulement de donner une sanction philosophique à un fait très simple, dont, trop souvent, ils n'ont pas saisi la nature véritable. L'infliction de la douleur n'est cependant pas un fait que la conscience morale envisage avec indifférence, même dans le cas d'un criminel; et à bien des esprits éclairés, qu'anime une vive sympathie pour la souffrance humaine, il a paru déraisonnable et cruel tout ensemble que l'Etat torture un criminel volontairement. Mais si le châtiment rétributif s'est vu condamner, le châtiment lui-même n'a pas manqué de défenseurs : on le considère seulement sous un autre jour, non plus comme une fin en soi, mais comme le moyen d'atteindre une fin. Il doit, dit-on, être infligé non parce que le mal a été commis, mais pour que le mal ne se commette point. On lui assigne pour objet soit de détourner du crime, soit de réformer le criminel ou encore de le mettre — par élimination ou par réclusion — dans l'impossibilité matérielle de perpétrer de nouveaux crimes.

Ces idées trouvent déjà leur expression dans l'antiquité grecque et romaine[1]. Suivant Platon, un homme raisonnable punit afin de détourner l'offenseur de la méchanceté, ou en vue de le corriger[2]. Aristote tient le châtiment pour un remède moral[3]. Sénèque assure que la loi, en châtiant le mal, se propose une triple fin : « Ou bien de corriger celui qu'elle châtie; ou par son châtiment de rendre meilleurs les autres hommes; ou encore de faire que les bons vivent sans crainte, étant débarrassés des méchants[4] ».

1. *Cf.* Laistner, *Das Recht in der Strafe*, p. 9 *sq.*; Thonissen, *Le droit pénal de la République Athénienne*, p. 418 *sq.*

2. Platon, *Protagoras*, p. 324. *Politicus*, p. 293. *Gorgias*, p. 479. *Leges*, IX. 854; XI. 934; XII. 944.

3. Aristote, *Ethica Nicomachea*, II. 3, 4.

4. Sénèque, *De clementia*, I. 22. *Cf. De ira*, I. 19.

Dans les temps modernes, toutes ces théories ont eu — elles ont encore — de nombreux adeptes. Suivant Hugo Grotius, « les hommes sont si étroitement unis par leur commune nature qu'ils ne devraient pas se faire de mal les uns aux autres, sinon en vue d'un bien plus grand »; d'où il suit que « l'homme n'est pas puni justement par l'homme, si c'est pour le plaisir de punir »; seul un avantage légitime le châtiment — « que ce soit l'avantage de l'offenseur, ou de celui qui a pâti de l'offense, ou l'avantage général[1] ». Longtemps l'idée de Hobbes que « le but du châtiment n'est pas la vengeance, mais la terreur[2] », est restée sur ce point la doctrine dominante, et des philosophes et des législateurs. Elle a eu pour avocats Montesquieu[3], Beccaria[4] et Filangieri[5]; le chevalier Anselme de Feuerbach[6], Schopenhauer[7] et, dans ses grandes lignes, Bentham[8]. Pendant le XIX^e^ siècle, le principe de la prévention l'a cédé généralement au principe de la réforme; tandis que certains criminalistes contemporains — et aussi quelques-uns de leurs précurseurs[9] — sont d'avis que le châtiment doit se proposer la répression des crimes par une « élimination absolue ou relative » du criminel, c'est-à-dire, dans les cas extrêmes, en le tuant, mais d'ordinaire en l'emprisonnant dans un asile d'aliénés criminels, ou en le déportant à perpétuité ou à temps, ou en lui interdisant certains séjours particuliers[10].

Les défenseurs de ces dernières théories sont unanimes à condamner le châtiment rétributif. N'étaient les raisons de défense sociale, dit en substance Guyau, le châtiment serait aussi blâmable que le crime et... législateurs et juges, en condamnant délibérément les coupables à un châtiment se ravaleraient à leur niveau[11]. Pour mon compte, je crois bien plutôt que ceux qui hasarderaient de tirer toutes les conséquences où peuvent conduire les théories de défense sociale et de réforme passeraient pour plus criminels que ceux qu'ils puniraient, non seulement aux yeux des adversaires de ces théories, mais sans doute

1. Grotius, *De jure belli et pacis*, II. 20.4 *sq.*
2. Hobbes, *Leviathan*, II. 28, p. 243.
3. Montesquieu, *Lettres persanes*, 81
4. Beccaria, *Dei delitti et delle pene*, *passi* .
5. Filangieri, *La scienza della legislazione*, III. 2. 27, vol. VI. 13 *sq.*
6. Von Feuerbach-Mittermaier, *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen Peinlichen Rechts*, p. 38 *sq.*
7. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II. 683 *sq.*
8. Bentham, *Principles of Morals and Legislation*, p.170 *sq.* n. 1: «L'exemple est la fin la plus importante de toutes ». *Idem*, *Rationale of Punishment*, p. 19 *sq.*
9. Von Feuerbach-Mittermaier, *op. cit.* p. 40.
10. Garofalo, *Criminologie* p. 251 *sq.* Ferri, *Criminal Sociology*, p. 204 *sq.*
11. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 148.

aussi dans leur propre camp. Un bref énoncé des dites conséquences suffira, je l'espère, à prouver que le châtiment ne saurait guère se guider exclusivement sur des considérations utilitaires, mais qu'il requiert la garantie de cette émotion rétributive : la désapprobation morale.

On peut écarter dès l'abord le principe de la répression du crime par élimination du criminel, car il n'a aucun rapport avec le *châtiment* des criminels, bien qu'il contienne une indication, et des plus précieuses, sur la manière convenable de les traiter. Leur exclusion de la société de leurs semblables — sans parler de leur élimination par la mort — entraîne à coup sûr une souffrance; mais, d'après le principe que nous examinons, cette souffrance n'est pas *voulue*. D'autre part, le châtiment, au sens ordinaire du mot, ne va jamais sans une intention expresse d'infliger la douleur, quel que soit l'objet pour lequel on l'inflige. Nous ne châtions pas un chien vicieux quand nous l'attachons de manière qu'il ne puisse nuire, pas plus que nous ne châtions un aliéné en l'enfermant dans un asile.

Suivant le principe de la prévention, la souffrance infligée pour une offense se justifie comme moyen d'accroître la sûreté publique. On sacrifie l'offenseur au bien général. Mais pourquoi l'offenseur seulement? Sans doute réussirait-on à détourner plus efficacement du crime en châtiant aussi ses enfants; et si l'idée de justice tire toute son autorité du résultat obtenu par le châtiment, il n'y aurait aucune injustice à procéder ainsi. L'unique objection que l'on puisse jamais, de ce point de vue, soulever contre la méthode de faire expier aux enfants les crimes des pères, c'est qu'elle est d'une sévérité inutile : mais l'innocence des enfants n'y a rien à voir. Je ne vois pas non plus pourquoi la loi n'autoriserait pas nos juges à suivre, de temps en temps, l'exemple de leur collègue égyptien qui, dans un procès embrouillé, fit donner la bastonnade à un innocent reconnu, avec l'espoir que le vrai coupable se laisserait induire aux aveux par la com-

passion[1]. En outre, si le châtiment n'a qu'un but préventif, il siérait que la menace du pire châtiment visât les actes qu'on a les plus forts motifs d'empêcher. Par suite, un outrage commis sous l'empire d'une grande tentation, ou dans un accès de colère, devrait être châtié avec une particulière rigueur, tandis que l'on pourrait traiter un crime comme le parricide avec plus d'indulgence que d'autres formes de meurtre, en comptant sur l'influence restrictive de l'affection filiale. La conscience morale approuverait-elle cette manière de faire?

Et encore : si l'on devait régler le châtiment sur ce principe qu'il faut réformer le criminel, à quels surprenants résultats n'aboutirait-on pas souvent ! Il n'est pas de catégorie de délinquants plus incorrigible que les habitués du vagabondage et de l'ivrognerie, tandis que l'expérience a montré qu'en bien des cas l'auteur d'un crime grave est le plus facile à réformer. Si donc on appliquait la théorie de la réforme, ce dernier serait bientôt remis en liberté, cependant que le délinquant banal passerait peut-être sa vie entière en prison. Il y a plus : supposant qu'un criminel se montre absolument incorrigible et que l'on perde tout espoir de le voir s'amender, il n'existerait plus aucune raison de le châtier[2]. Et il est permis enfin de demander au réformiste pourquoi il ne cherche pas une méthode plus humaine d'améliorer les caractères que celle qui consiste à faire souffrir.

Il peut sembler étrange que des théories exposées à de telles objections aient séduit tant d'esprits distingués. Il faut qu'elles offrent du moins une certaine plausibilité. Si, d'une part, le châtiment naît de l'indignation morale et si, d'autre part, on l'interprète souvent comme un moyen soit de détourner du crime, soit de réformer le criminel, nul doute qu'un lien quelconque n'existe entre ces fins qu'on lui assigne et le but rétributif du ressenti-

1. Burckhardt, *Arabic Proverbs*, p. 103 *sq*.
2. *Cf.* Morrison, *Crime and its causes*, p. 203; Durkheim, *Division du travail social*, p. 94.

ment moral; nul doute que certains faits ne remplissent l'espace qui sépare des autres théories du châtiment la théorie de la rétribution.

La doctrine de la prévention regarde le châtiment comme un moyen de prévenir le crime. Un crime s'accompagne généralement de douleur infligée; et s'il est une chose que les hommes cherchent à prévenir pour elle-même, c'est la douleur. S'il est une chose qui éveille le ressentiment, c'est encore la douleur. Il doit donc exister une concordance entre les actes provocateurs de ressentiment et les actes que la loi punirait si elle était forgée sur le principe de la prévention. Mais la ressemblance est plus grande encore entre le ressentiment et le désir de prévenir, de détourner. Le ressentiment n'est pas seulement une réaction à la douleur, il est une attitude hostile contre la cause de cette douleur, et il a pour objet intrinsèque d'écarter cette cause, c'est-à-dire de prévenir la douleur. Un acte de ressentiment moral tend donc à ressembler à un châtiment infligé en vue de détourner du crime, pourvu que le châtiment soit dirigé contre la cause du crime — savoir, le criminel même — et qu'il ne soit pas sévère à l'excès.

La doctrine de la réforme tend à écarter une diposition d'esprit criminelle en améliorant le coupable. De même, le ressentiment moral tend à écarter une cause volitive de douleur, en amenant le coupable au repentir. Que le repentir doive être suivi du pardon, total ou partiel, c'est là une revendication morale largement admise.

D'après le Code pénal chinois, quiconque, ayant commis un outrage réparable par restitution ou compensation, se livre volontairement, et confesse sa faute à un magistrat avant qu'elle soit découverte d'autre manière, sera grâcié complètement, étant d'ailleurs entendu que toutes les revendications sur sa propriété seront dûment liquidées[1]. A Madagascar, une loi datant de 1828 stipule que « toutes amendes seront réduites de moitié, suivant la nature de ces amendes, si les coupables s'accusent eux-mêmes[2] ». Selon

1. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. XXV. 27 *sqq*.

2. Ellis, *History of Madagascar*, I. 386.

la religion de Zoroastre, un élément de l'expiation consiste dans le repentir, tel qu'il se manifeste par l'aveu de la faute et la récitation d'une formule, le *patet*[1]. Les lois de Manou disent : « — Dans la mesure où un homme, ayant fait le mal, le confesse de lui-même, dans une égale mesure il est libéré de sa faute, comme le serpent se dépouille de sa peau quand il mue... Celui qui a commis un péché et se repent est libéré de sa faute, mais il n'est purifié que par la résolution de renoncer au péché et de penser : je je ne le ferai plus[2] ». Suivant le Rig-Véda, Varouna inflige au pécheur endurci des châtiments terribles, mais il est miséricordieux pour qui se repent : c'est vers lui que s'élève le cri d'angoisse du remords, c'est devant sa face que le pécheur vient se décharger du fardeau de ses fautes[3]. De même aussi Zeus pardonne au repentir[4]. Dans ce seul mot, « repentir », tient l'essentiel de la doctrine judaïque sur l'expiation : je ne connais pas de maîtres, déclare Montefiore, « qui aient plus que les Rabbins exalté l'importance et la puissance du repentir ; il n'était point de péché, à leurs yeux, dont un vrai repentir ne fût assuré d'obtenir de Dieu l'entier pardon[5] ». Au dire du Talmud, il n'y a entre le ciel et l'enfer qu'un espace de deux doigts : que le pécheur se repente sincèrement, et les portes du bonheur éternel s'ouvriront toutes grandes[6]. Jésus commandait à ses disciples de pardonner les injures suivies de repentir : « Si ton frère t'a offensé, reprends-le ; et s'il se repent, pardonne lui. Et s'il t'a offensé sept fois le jour, et que sept fois le jour il revienne vers toi et te dise : je me repens, pardonne lui[7] ».

Mais non seulement le repentir émousse l'indignation morale et recommande l'offenseur à la merci des dieux et des hommes : il constitue aussi la seule raison que puisse avoir un juge scrupuleux d'accorder le pardon. Quand il est suffisamment guidé par la réflexion, et que d'autres émotions ne le contrarient pas indûment, ce sentiment que nous appelons « ressentiment moral » est apte à durer aussi longtemps que sa cause ne se modifie pas, c'est-à-dire jusqu'à ce que la volonté de l'offenseur ait cessé d'être offensive ; et elle ne cesse de l'être que lorsqu'il reconnaît sa faute et se repent. Souvent, il est vrai, on suppose que la délivrance des péchés peut s'ob-

1. Darmesteter, dans les *Sacred Books of the East*, IV. p. LXXXVI.
2. *Laws of Manu*, XI. 229, 231. *Cf. ibid.* XI. 228, 230.
3. *Rig-Veda*, I. 25. 1 *sq.*; II. 28. 5 *sq.*; V. 85. 7 *sq*; VII. 87, 7, 88. 6 *sq.*, 89. 1 *sq.* Barth, *Religions of India*, p. 17 (*Les Religions de l'Inde*, p. 28).
4. *Iliade*, IX. 502 *sq.*
5. Montefiore, *op. cit.* p. 524, 335 n.
6. Deutsch, *Literary Remains*, p. 53 *Cf. ibid.* p. 56 ; Katz, *Der wahre Talmud jude*, p. 87 *sq.*; Kohler, Atonement dans *Jewish Encyclopedia*, II. 279 ; Moore, Sacrifice, dans Cheyne and Black, *Encyclopaedia Biblica*, IV. 4224 *sq.*
7. *St. Luc*, XVII. 3 *sq.*

tenir par l'accomplissement de certaines cérémonies[1]; et l'on croit atteindre le même but en se rendant agréable à Dieu par des sacrifices, des aumônes, ou de quelque autre manière. Beaucoup prétendent même au pardon divin comme à un droit qu'ils ont acquis en accomplissant quelque œuvre méritoire; et c'est la doctrine des *opera supererogativa*, qui, dans sa substance, ne se restreint pas au catholicisme romain, mais que l'on trouve également, sous une forme plus ou moins élaborée, dans le judaïsme[2], le mahométisme[3], le brahmanisme[4], et le bouddhisme dégénéré[5]. Mais toutes les idées de ce genre sont inadmissibles pour la conscience morale de type supérieur. Elles se fondent sur cette notion grossière du péché conçu comme une substance matérielle, que l'on peut éliminer par des moyens matériels; ou sur la croyance qu'un délinquant peut transiger avec la divinité quand il l'a offensée, tout de même qu'il apaise par la corruption, la flatterie, son voisin lésé; ou encore sur la supposition qu'un homme fait plus que son devoir en accomplissant une action bonne ou méritoire, qu'une action bonne est par rapport à une mauvaise ce qu'une créance est à une dette, qu'ici la créance s'exerce sur la même personne à qui la dette est due, savoir : Dieu (cela ne fût-il d'ailleurs qu'un effet de sa miséricorde), qu'enfin et dès lors la dette peut être balancée par la créance, comme le paiement d'une certaine somme peut compenser une perte que l'on a causée. Cette doctrine fait de la bonté et de la méchanceté des attributs de l'acte extérieur plutôt que du fait mental. Qui dit réparation, dit compensation d'une perte. La perte peut être compensée par l'octroi d'un avantage correspondant; mais il n'est pas de répa-

1. *Supra*, p. 56 *sqq*. Heriot, *Travels through the Canadas*, p. 378 (anciens Mexicains). Adair, *History of the American Indians*, p. 105. Krasheninnikoff, *History of Kamschatka*, p. 178. Williams and Calvert, *Fiji*, p. 24.

2. Montefiore, *op. cit.* p. 525 *sq*.

3. *Koran*, XI. 116. Sell, *Faith of Islam*, p. 220 *sq*. Dans le mahométisme toutefois ce ne sont que les « petits péchés » dont le pardon s'obtienne par l'accomplissement de bonnes actions; les « grands péchés » exigent un repentir véritable (*ibid.* p. 214).

4. Wheeler, *History of India*, II. 475.

5. *Indo-Chinese Gleaner*, III. 150, 161, 164. Davis, *China*, II. 48.

ration pour la méchanceté. La méchanceté ne comporte que le pardon, et le pardon moral ne saurait être accordé qu'à une condition : c'est que l'esprit de l'agent ait subi un changement radical en mieux, c'est que le mauvais vouloir ait fait place au repentir[1]. Voilà pourquoi la Réforme proscrivit, en même temps que le trafic des indulgences, les offrandes pour la rémission des péchés; et nous constatons un mouvement analogue dans les autres formes de religion relativement avancées. Dans le brahmanisme réformé, on enseigne que le repentir est le seul moyen de racheter des offenses[2]. L'idée, exprimée dans les Psaumes, que Dieu ne prend pas plaisir aux holocaustes et aux offrandes qui se consument par le feu, mais que le sacrifice qu'il chérit est un cœur contrit et brisé[3], devint l'opinion dominante chez les Rabbins, dont la plupart regardaient le repentir comme la condition *sine qua non* de l'expiation et du pardon des péchés[4]. Souvenons-nous aussi que celui qui commandait à ses fidèles de pardonner l'offense d'un frère énonçait en même temps cette restriction : « S'il se repent[5] ».

Ainsi donc, ce fait que l'indignation morale est apaisée par le repentir, et ce fait que le repentir est la seule raison valable du pardon, il ne faut pas les attribuer au caractère spécifiquement moral de cette indignation, mais à cela seul qu'elle est une forme du ressentiment. Nous le voyons confirmé en constatant qu'un homme irrité et vindicatif est susceptible de se laisser influencer de la même manière par les sincères excuses de l'offenseur. Comme le disait Aristote, les hommes ont de la mansuétude en réserve pour qui reconnaît sa faute et s'en repent : « On en trouve

1. Ce point n'a certes pas échappé aux moralistes catholiques, mais l'apologie la plus ardente n'a pas elle-même trouvé d'arguments qui permettent d'effacer ou d'ignorer l'idée de réparation dans la doctrine catholique de la justification (*cf.* Manzoni, *Osservazioni sulla Morale Cattolica*, p. 100). La pénitence, telle que l'a définie le Concile de Trente, est faite de ces trois éléments : *Contritio*, *Confessio* et *Satisfactio*; et la contrition en particulier consiste notamment, aux termes du catéchisme, dans « un vif désir de compenser » (*Catechism of the Council of Trent*, II. 5. 22).

2. Goblet d'Alviella *Hibbert Lectures on the Origin and Growth of the Conception of God*, p. 263.

3. *Psaumes*, LI. 16 *sq.*

4. Moore, *loc. cit.* col. 4225.

5. *Cf.* Martineau, *Types of Ethical Theory*, II. 203.

la preuve dans le châtiment des domestiques; car nous châtions plus violemment ceux qui nous contredisent et nient leur faute, mais devant ceux qui se reconnaissent punis avec juste raison, notre courroux ne tarde pas à tomber[1] ». Prenons un exemple dans le monde sauvage. Au rapport du voyageur Christian, l'indigène des îles Carolines « est porté à la vengeance et attend patiemment l'occasion favorable; pourtant il n'est point implacable, et il estime la réconciliation noble et princière. Il faut observer dans ce cas une étiquette : on offre un cadeau (*Kalom*), on présente des excuses — l'offensé accepte un morceau de canne à sucre — l'honneur est satisfait, et les choses en restent là[2] ». En cas de vengeance, on consent souvent qu'une satisfaction extérieure, une compensation matérielle, tienne lieu d'authentique repentir, et l'humiliation de l'adversaire suffit pour calmer la colère. Mais la vengeance conçue dans un esprit réfléchi ne se contente pas si aisément. Elle prétend écarter la cause qui l'a fait naître. L'objet auquel s'attache surtout notre ressentiment, observe Adam Smith, ce n'est pas tant de faire souffrir à son tour notre ennemi que de lui faire sentir qu'il souffre en raison de sa conduite passée, de l'amener à s'en repentir, de le convaincre que celui qu'il offensa ne méritait pas d'être traité de la sorte[3] ». Le plaisir de la vengeance, dit Bacon, « semble être moins de faire du mal que de provoquer au repentir[4]. »

Nous apercevons maintenant l'origine de cette idée que la fin véritable du châtiment est la réforme du criminel. Elle traduit simplement, en le soulignant, l'élément le plus humain du ressentiment : savoir, le désir que la volonté de l'offenseur cesse d'être offensive. Ainsi le principe de la réforme a lui-même une origine rétributive. C'est ce qui explique — chose autrement inexplicable — pourquoi l'amélioration que se propose ce principe doit s'effectuer

1. Aristote, *Rhetorica*, II. 3. 5.
2. Christian, *Caroline Islands*, p. 72.
3. Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 138 *sq*.
4. Bacon, Essay IV. Of Revenge. dans *Essays*, p. 45. *Cf.* Montaigne, *Essais*, II. 27 (*Œuvres*, p. 384).

par une souffrance infligée. Et là aussi gît la raison de cette attitude inconséquente que nous avons signalée chez le réformiste à l'égard des délinquants incorrigibles. Le ressentiment ne fait place au pardon qu'en cas de repentir, non d'incorrigibilité : d'où suit que le réformiste même ne regarde pas l'incorrigibilité comme un motif légitime d'exempter du châtiment, ce qui l'entraîne à une contradiction flagrante de sa théorie sur la fin véritable de toute punition.

Ainsi les deux théories — prévention et réforme — sont en dernière analyse sorties de cette même émotion qui d'abord incita les hommes à infliger des châtiments à leurs semblables. Les défenseurs de ces théories n'ont pas vu qu'ils étaient eux-mêmes sous l'influence du principe qu'ils combattaient, parce qu'ils n'ont pas saisi sa réelle signification. A le bien entendre, le ressentiment est, de sa nature, préventif; et quand il atteint un certain degré de délibération, il regarde l'infliction de souffrance comme un moyen plus qu'une fin. Non seulement il donne naissance au châtiment, mais il propose, comme fin légitime du châtiment, ou la prévention, ou la réforme, ou l'une et l'autre. Mais, avant tout, le ressentiment moral veut élever une protestation contre le mal. Et la fin immédiate du châtiment a toujours été de donner expression à la juste indignation de la société qui l'inflige.

Or, on peut estimer que les hommes n'ont aucun droit de donner carrière à leur ressentiment moral d'une manière qui blesse leur prochain, à moins qu'ils n'en attendent quelque bien. Pour beaucoup d'autres émotions, nous tenons que l'élément conatif de l'émotion ne doit pas se développer jusqu'à devenir une volition distincte ou un acte; et il semblerait que l'on pût penser de même de l'agressivité inhérente à la désapprobation morale. C'est une notion de ce genre qui fait le fond des théories utilitaires du châtiment : elles sont des protestations contre la souffrance infligée sans raison, contre les idées grossières de justice rétributive, contre mainte doctrine à

peine en progrès sur les plus bas sentiments de l'esprit populaire; elles marquent donc une étape de plus grand raffinement dans l'évolution de la conscience morale; et si les principes de prévention et de réforme prêtent le flanc à des objections que tout le monde à peu près ratifiera, il faut l'attribuer à d'autres circonstances qu'à leur revendication d'un but utile pour le châtiment. Nous l'avons vu, ces théories ne tiennent pas compte du fait qu'une punition, pour être reconnue juste, ne doit pas dépasser les limites fixées par la désapprobation morale; qu'il ne faut pas l'infliger à un innocent; qu'il faut la proportionner à la faute; que les coupables dociles à la discipline ne sauraient être traités plus sévèrement que les criminels incorrigibles. Elles semblent aussi dénoter une idée exagérée de l'influence préventive ou réformatrice qu'exercent les châtiments sur les criminels[1], tandis que, d'un autre point de vue, elles n'en conçoivent pas assez amplement l'utilité sociale. Que sa voix inspire ou non la terreur, qu'il éveille ou non une conscience endormie, le châtiment, du moins, dit clairement aux hommes ce que, dans l'opinion de la société, ils ne doivent pas faire. Il donne à la multitude une sévère leçon de moralité publique; et l'on n'imagine pas facilement une autre méthode permettant d'obtenir le même résultat. Le talion est une expression d'indignation si spontanée que les gens ne se rendraient guère compte du caractère offensif d'un acte qui ne porte point le signe du ressentiment. Sans doute le châtiment, au sens légal du mot, n'est qu'une forme, et la plus concrète, du talion public; il est même probable que l'opinion exerce sur les hommes plus d'influence que ne ferait, sans elle, le châtiment[2]. Mais le châtiment, combiné avec l'opinion, exerce assurément sur les membres d'une société plus qu'une influence préventive,

1. Sur l'efficacité limitée du châtiment comme préventif, voir Ferri, *op. cit.* p. 82 *sq.* Sur l'insensibilité morale du criminel instinctif et habituel, et sur son absence de remords, voir Havelock Ellis, *The Criminal*, p. 142 *sq.*

2. *Cf.* Locke, *Essay concerning Human Understanding*, II. 28. 12 (*Philosophical Works*, p. 283); Shaftesbury, Inquiry concerning Virtue and Merit, I. 3. 3. dans *Characteristicks*, II. 64.

une influence éducatrice à quelque degré. Comme le remarque sir James Stephen, « la sentence de la loi est pour le sentiment moral du public, touchant une offense, ce qu'est le cachet à la cire chaude. Elle transforme en un jugement définitif et permanent ce qui, sans elle, n'eût été qu'un sentiment passager[1] ». Enfin, il ne faut pas perdre de vue que le châtiment infligé à l'auteur d'une offense grave satisfait un désir puissant et général; et alors même que la douleur qui toujours accompagne le désir non satisfait ne saurait suffire à justifier cette infliction d'une souffrance intense à l'offenseur, son impunité pourrait entraîner des conséquences bien plus sérieuses encore. L'indignation publique revêtirait, par exemple, quelque forme de talion moins régulière et moins judicieuse, tel le lynchage; ou bien, à demeurer inassouvi, le désir rétributif irait s'affaiblissant faute de nourriture, et l'idéal moral subirait une perte correspondante.

Il ne faut pas croire, toutefois, que dans la pratique l'infliction du châtiment soit réglée, ou doive l'être jamais, par de simples considérations d'utilité sociale, même dans les limites de ce qui est reconnu légitime par le sentiment moral. Le désir rétributif est si fort, et apparaît si naturel, que nous ne pouvons nous empêcher de lui obéir, ni désapprouver sérieusement qu'il soit obéi. La théorie qui nous donne le droit de châtier l'offenseur dans la seule mesure où, ce faisant, nous travaillons au bonheur de tous, sert en somme de justification à notre propos de satisfaire un tel désir, bien plutôt qu'elle ne contribue à poser le fondement de la pratique pénale. De plus, cette théorie ne se rapporte, et ne prétend se rapporter, qu'à la conduite extérieure, au châtiment, non à l'émotion d'où jaillit le châtiment. Elle condamne l'acte rétributif, non le désir rétributif.

1. Stephen, *History of the Criminal Law in England*, II. 81. *Cf.* Shaftesbury, *op. cit.* II. 64 : « Quant aux punitions et récompenses, leur efficacité ne vient pas tant de la crainte ou des espoirs qu'elles font naître que d'une naturelle estime pour la vertu et horreur pour la vilenie, éveillées et excitées dans chaque cas par ces expressions publiques de l'approbation et de la haine de l'humanité ».

Mais en même temps l'élément agressif de l'émotion même s'est modifié, et ce changement tend à dissimuler sa nature véritable soit en la dérivant dans un nouveau canal, soit plutôt en rétrécissant le canal où elle se décharge. Le ressentiment est dirigé contre la cause de l'offense qui l'a suscité, disons, en gros, contre l'offenseur. Pourtant, à la réflexion, nous apercevons que la cause réelle n'était pas l'offenseur tout entier, mais sa volonté. Le ressentiment capable de délibération et de discernement incline donc à se tourner contre la volonté plutôt que contre le voliteur; ainsi que nous l'avons vu, on désire la souffrance de l'offenseur surtout comme un moyen d'écarter la cause de la souffrance qu'on a soi-même subie, c'est-à-dire l'existence du mauvais vouloir. Si tel est le cas du ressentiment réfléchi en général, ce l'est à plus forte raison de l'indignation morale, qui a plus de chances que le ressentiment non moral d'être influencée par la sympathie et d'être, dès lors, perspicace. C'est ce fait qui donne lieu au commandement moral : haïssez le péché, et non le pécheur. La réaction hostile devrait se concentrer toute sur le vouloir de l'offenseur, et sa sensibilité ne devrait être envisagée que comme un instrument donnant prise sur ce vouloir. Mais il y a peu d'espoir que l'on satisfasse jamais strictement à pareille exigence. Sidgwick remarque avec justesse que les moralistes ont beau essayer de distinguer entre la colère dirigée « contre l'acte » et la colère dirigée « contre l'agent »; il est raisonnablement permis de douter qu'en pratique cette distinction soit à la portée de l'ordinaire nature humaine[1]. On ne peut sérieusement regarder la volonté qui offense et la sensibilité qui souffre comme deux entités différentes, dont l'une ne devrait pas être punie pour la faute de l'autre. C'est la personne elle-même que l'on tient responsable de l'offense. Si la réaction hostile se tourne contre la volonté, c'est que la cause de douleur ne peut être écartée

1. Sigdwick, *Methods of Ethics*, p. 364.

que par une action sur cette volonté. Mais depuis les âges les plus reculés l'attitude agressive envers la cause de douleur a été liée à un désir instinctif de produire, en retour, de la douleur; et tout en admettant que ce désir — ou plutôt la volition en quoi il tend à se développer — n'est peut-être moralement justifiable que s'il a pour objet d'écarter la cause de douleur, nous ne pouvons guère refuser notre indulgence à l'assouvissement d'un instinct humain qui semble à peu près indéracinable. C'est l'instinctif désir de rendre douleur pour douleur qui confère à l'indignation morale son caractère le plus important. Sans lui, le blâme moral, les idées de juste et d'injuste, n'eussent jamais vu le jour. Sans lui, nous ne condamnerions pas plus un méchant homme qu'une plante vénéneuse. Ce qui fait que l'on prononce des jugements moraux sur les êtres doués de volonté, ou sur leurs actes, ce n'est pas simplement qu'ils sont doués de volonté, c'est qu'ils sont en même temps sensibles : et si fortement que nous essayions de concentrer sur l'acte toute notre indignation, elle dérive sa saveur particulière du fait qu'elle est dirigée contre un agent sensible. J'ai ouï des gens enclins à la sympathie déclarer qu'un acte méchant éveille en eux du chagrin seulement; d'indignation, point. Mais bien que le chagrin soit l'élément prédominant dans leur état d'esprit, je crois qu'ils y trouveraient aussi, à l'analyse, une autre sorte d'émotion, une émotion dans laquelle entre une part — si légère soit-elle — d'hostilité. Il est vrai : l'intensité de l'indignation ne se mesure pas toujours au désir positif de causer de la douleur à l'offenseur; elle est néanmoins, semble-t-il, en rapport avec la quantité de douleur que l'homme indigné est disposé à infliger en raison de l'offense. Qui de nous — toute considération utilitaire à part — se sent capable de la même sympathie pour l'homme qui souffre à cause de sa méchanceté et pour l'homme qui souffre étant innocent? Parmi les faits relatifs à la conscience morale de type supérieur, l'un des plus intéressants est assurément celui-ci : qu'elle condamne en vain la satisfaction du désir même dont elle est issue.

Elle est comme un homme de basse extraction, qui, malgré tout le raffinement acquis, porte sur son visage le sceau de son origine.

Si le ressentiment est une attitude hostile de l'esprit à l'égard d'une cause de douleur, l'émotion rétributive bienveillante est une attitude amicale de l'esprit à l'égard d'une cause de plaisir. De même qu'il n'y a guère, dans les formes inférieures de la colère, de désir bien défini de produire la souffrance, mais seulement un véhément désir d'écarter la cause de douleur — de même, dans la forme inférieure de l'émotion rétributive bienveillante, il n'y a guère de désir bien défini de produire le plaisir, mais seulement un effort amical pour retenir la cause du plaisir éprouvé. Quand l'émotion recèle un désir nettement défini de rendre plaisir pour plaisir, et que d'autre part elle est ressentie par la partie favorisée en tant que celle-ci se trouve être l'objet du bienfait, elle a nom gratitude. Souvent nous discernons, mêlé à la gratitude, un sentiment d'obligation : celui qui a reçu le bienfait se sent débiteur, et il regarde le bienfaiteur comme son créancier. On a même représenté ce sentiment comme essentiel à la gratitude, ou comme sa condition[1]; mais ce que j'entends ici par gratitude ne l'implique pas. Autre chose est d'être reconnaissant, autre chose est de sentir qu'on a le devoir de l'être. Souvent aussi une dépression du « sentiment de soi », un sentiment d'humiliation, accompagne la gratitude comme motif de s'acquitter du bienfait, mais ce n'est certainement pas un élément de la gratitude elle-même.

Dans le règne animal, l'émotion rétributive bienveillante est beaucoup moins fréquente que l'émotion du ressentiment. On n'en découvre pas même le germe chez beaucoup d'espèces, et chez les autres elle est généralement renfermée dans d'étroites limites. N'importe qui peut

1. Horwicz, *Psychologische Analysen* II. 333 « — Sans ce sentiment d'une obligation qui vous lie... ne peut naître aucune gratitude ». *Cf.* Milton, *Paradise Lost*, IV. 52 *sq.*

provoquer la colère d'un animal, mais ce n'est qu'envers certains individus qu'un animal est capable de bienveillance rétributive; et ce qui marque ici les bornes de cette faculté, ce sont les conditions dans lesquelles tendent à prendre naissance les sentiments altruistes en général, sujet qu'on aura lieu de discuter dans un autre ordre d'idées. A vrai dire, l'affection sociale est elle-même essentiellement rétributive. Les animaux grégaires prennent plaisir à la compagnie les uns des autres, et à ce plaisir s'allie fréquemment un sentiment de bienveillance à l'égard de sa cause, le compagnon lui-même. L'affection sociale présuppose la réciprocité; elle n'est pas uniquement un sentiment amical envers un autre individu, mais encore envers un individu que l'on conçoit comme ami.

Puisque l'objet intrinsèque de la bienveillance rétributive est de retenir une cause de plaisir, nous pouvons admettre que le désir défini de rendre plaisir pour plaisir est dû au fait qu'un tel désir favorise réellement l'objet en question — de même, exactement, que le désir défini de rendre douleur pour douleur est devenu un élément du ressentiment, en ce sens qu'il favorise l'objet propre du ressentiment, savoir : la disparition de la cause de douleur. Et de même que la sélection naturelle explique l'origine du ressentiment, de même aussi elle explique l'origine de l'émotion rétributive bienveillante. L'une et l'autre émotions sont d'utiles états d'esprit. Le ressentiment détourne les maux, la bienveillance rétributive assure les bienfaits. Si la seconde est beaucoup plus rare que le premier, cela tient à deux faits très simples : l'instinct grégaire — racine de l'affection sociale et, en grande partie du moins, condition de l'émotion rétributive bienveillante — n'est un avantage que pour quelques espèces, pas pour toutes; à quoi il faut ajouter que les animaux grégaires eux-mêmes ont beaucoup d'ennemis, mais peu d'amis.

En certains cas, dans la bienveillance rétributive, la réaction amicale est dirigée vers des individus qui n'ont d'aucune manière contribué au plaisir, source de

l'émotion. Si intime est le lien entre le stimulant et la réaction que, souvent, l'individu dont on a fait le bonheur éprouve un désir général de faire le bonheur des autres[1]. Mais une réaction si peu perspicace n'est qu'un dérivé de l'émotion qui nous occupe. De plus, l'émotion rétributive bienveillante confère souvent des faveurs à quelque proche du bienfaiteur, si celui-ci est hors de portée, ou en surcroît de ce qu'il a reçu lui-même. Mais, dans ce cas, le motif réel est la gratitude envers le bienfaiteur.

On m'accordera sans doute volontiers que l'approbation morale — je veux dire cette émotion qui se traduit extérieurement par la louange ou la récompense morales — est une variété de l'émotion rétributive bienveillante et, comme telle, s'apparente à la gratitude[2]. Son caractère amical n'est pas déguisé, comme le caractère hostile de la désapprobation morale, par des faits en apparence contradictoires. Faire du bien à quelqu'un ne passe pas généralement pour mauvais, à moins toutefois d'empiéter sur les droits d'un autre ou de heurter le sentiment de la justice. Et s'il est vrai que parfois l'approbation morale donne sa faveur à des indignes en raison de mérites qui ne sont pas les leurs, il n'en reste pas moins qu'elle est dirigée, essentiellement, vers la cause de plaisir : tout de même que la désapprobation morale, malgré les châtiments parfois infligés à des innocents, reste essentiellement dirigée vers la cause de douleur. Les récompenses imméritées s'expliquent par des raisons analogues à celles qui nous ont rendu compte des châtiments immérités.

La doctrine de la solidarité familiale ne mène pas seulement à la commune responsabilité des crimes, mais à la commune jouissance des mérites.

A Madagascar l'exemption des châtiments était réclamée par les descendants de personnes qui avaient rendu un service signalé

1. Le fait qu'un homme heureux souhaite voir autour de lui des visages joyeux est aussi dû à une autre cause, que le Dr Hirn a mise en lumière (*Origins of Art*, p. 83) : il veut tirer encore, de l'expression de ces visages, nourriture et accroissement pour son propre sentiment.

2. Le rapport entre la gratitude et l'approbation morale a été reconnu par Hartley (*Observations on Man*, I. 520) et Adam Smith (*Theory of Moral Sentiments, passim*)

au Souverain ou à l'Etat, et aussi par d'autres branches de la famille, pour ce seul motif[1]. Dans l'opinion des Chinois, la conduite vertueuse de tout individu aura comme résultat non seulement la prospérité pour lui-même, mais une certaine mesure de bonheur pour sa postérité, à moins toutefois que la méchanceté personnelle d'un de ses descendants ne vienne neutraliser les avantages qui eussent normalement découlé de la vertu de l'ancêtre[2]; et, inversement, le gouvernement chinois confère des titres de noblesse aux parents défunts d'un homme distingué[3]. L'idée que les morts participent au *punya* ou au *pâpa*, c'est-à-dire au mérite ou au démérite des vivants, et que le bonheur d'un homme dans la vie future dépend des bonnes œuvres de ses descendants, fut très tôt familière aux indigènes civilisés de l'Inde; presque tous les actes de donation légale contiennent la formule que la donation est faite « pour augmenter le *punya* du donateur et celui de ses père et mère[4] ».

Mais l'efficacité de substitution des bonnes actions ne se limite pas nécessairement aux membres d'une même famille.

Dans un hymne du Rig-Véda, nous trouvons l'idée que les mérites des gens pieux peuvent faire du bien à leur prochain[5]. D'après un des textes Pahlavi, les personnes totalement incapables d'accomplir de bonnes actions ont droit, suppose-t-on, à leur part dans toute bonne action surérogatoire accomplie par autrui[6]. Les Chinois croient que des royaumes entiers sont bénis par des esprits bienveillants pour la conduite vertueuse de leurs chefs[7]. Iahveh promit de ne point détruire Sodome pour l'amour de dix justes, à supposer qu'on les y trouvât[8]. La doctrine de la récompense par substitution ou du mérite substitué des bonnes œuvres est, en fait, plus répandue que la doctrine du châtiment par substitution. La théologie juive est beaucoup plus abondante sur l'acceptation des mérites des justes en faveur des méchants que sur l'expiation par le sacrifice[9]. Les mahométans, qui ne savent rien de la souffrance par substitution comme moyen d'expiation, confèrent des mérites à leurs morts par l'aumône et la récitation du Koran, et il y en a qui admettent le pèlerinage à la Mecque par procuration[10]. La théologie chrétienne elle-même fait dépendre le

1. Ellis, *History of Madagascar*, I. 376.
2. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio*, I. 426, n. 3; II. 384, n. 63. Doolittle, *Social Life of the Chinese*, II. 398.
3. Giles, *op. cit.* I. 305, n. 6. Wells Williams, *Middle Kingdom*, I. 422.
4. Barth, *Religions of India*, p. 52, n. 4. (— *Les Religions de l'Inde*, p. 58, n. 1).
5. *Rig-Veda*, VII. 35, 4.
6. *Dînâ-î-Maînôg-î Khirad*, XV. 3.
7. De Groot, *Religious System of China* (vol. IV), II. 435.
8. *Genèse*, XVI I. 32.
9. Robertson Smith *Religion of the Semites*, p. 424, n. 1.
10. Lane, *Modern Egyptians*, p. 247, 248, 252. Sell, *op. cit.* p. 242, 278, 287, 288, 298. *Cf.* Wallin, *Första Resa fran Cairo till Arabiska öknen*, p. 103.

salut du mérite attaché à la passion du Christ; et l'on a cru, dès les premiers temps, que les mérites des martyrs et des saints profitaient à d'autres membres de l'Eglise[1].

Pour expliquer ces faits et d'autres semblables, il faut tenir compte de diverses circonstances. Les bonnes actions peuvent être si agréables à un dieu qu'elles le portent à pardonner aux méchants leurs péchés, en vertu de cette règle que la colère cède à la joie. Il y a solidarité non seulement entre membres d'une même famille, mais d'une même unité sociale : par suite, les vertus des individus peuvent profiter à la communauté entière. On connaît l'argumentation des théologiens catholiques : puisque nous sommes tous régénérés dans le Christ par l'opération du même baptême et par la participation aux mêmes sacrements, en particulier à la même nourriture et au même breuvage, chair et sang du Christ, nous sommes tous membres du même corps; et ainsi « de même que le pied ne s'acquitte pas de ses fonctions uniquement pour lui, mais aussi pour le bien des yeux, de même que les yeux exercent leur vue non pour leur propre avantage, mais pour le bien commun de tous les membres — de même doit-on tenir les œuvres de satisfaction pour communes à tous les membres de l'Eglise[2] ». On croit, de plus, que les vertus, comme les péchés, se peuvent transférer par des moyens matériels. En Haute-Bavière, quand on ensevelit un mort, on lui place sur la poitrine un gâteau de farine qui absorbe ses vertus, après quoi les proches mangent le gâteau[3]. Et un auteur rapporte que, dans certain district du nord de l'Angleterre, lorsqu'on mène un enfant aux fonts baptismaux en même temps qu'a lieu un enterrement, on s'imagine que tout ce qu'il y avait de « bon » dans le défunt passe dans l'enfant, car Dieu ne permet pas que des choses « bonnes » soient ensevelies et perdues pour le monde, et elles ont le plus de chance

1. Harnack, *History of Dogma*, II. 133, n. 3.
2. *Catechism of the Council of Trent*, II. 5. 72.
3. *Am Urquell*, II. 101.

d'entrer dans un petit enfant qui va recevoir le sacrement du baptême[1]. C'est ainsi qu'une bénédiction, non moins qu'une malédiction, est conçue sous forme d'énergie matérielle : point n'est besoin de bonté pour l'acquérir, le simple contact y suffit. Les bénédictions sont héréditaires : « Le juste marche dans son intégrité; heureux ses enfants après lui[2] ! »

A coup sûr, il sied mieux à un dieu de pardonner au pécheur en considération des mérites acquis par les vertueux que de punir l'innocent pour des péchés commis par les méchants. Cela montre que sa compassion l'emporte sur son courroux; et la miséricorde est, de tous les attributs divins, celui sur lequel insistent le plus les religions monothéistes élevées. Allah disait : « Quiconque fait une seule bonne action, il y a pour lui dix récompenses, et je donne encore davantage si cela me plaît. Quiconque fait le mal, sa rétribution est égale à ce mal, ou alors je lui pardonne[3]. » Néanmoins, la conscience morale de type supérieur ne peut guère accepter que les méchants soient pardonnés pour l'amour des vertueux, ni que la récompense d'un acte tombe sur quelque autre que l'agent. La doctrine du mérite ou de la récompense par substitution n'est pas juste; elle implique que l'on ferme indûment les yeux sur la méchanceté; elle se fonde sur des conceptions grossières de la bonté et du mérite. La théorie des *opera supererogativa* attache, nous l'avons vu, la méchanceté, la bonté, aux actes extérieurs plutôt qu'aux faits mentaux; et elle admet que la méchanceté comporte réparation, alors que le juge moral perspicace sait qu'elle est seulement susceptible de pardon dans le cas où un repentir intervient, qui la surpasse. Si donc une mauvaise action ne peut être compensée par une bonne quand elles ont toutes deux un seul et même auteur, à plus forte raison ne saurait-elle l'être par la bonne action

1. Peacock, Executed Criminals and Folk-Medicin, dans *Folk-Lore*, VII. 280.

2. *Proverbes*, XX. 7.

3. Lane-Pool, *Speeches and Table-Talk of Mohammad*, p. 147.

d'un autre. De divers côtés se sont élevées des protestations contre la thèse du mérite par substitution : elles nous indiquent où tend la direction véritable de la récompense morale. Ezéchiel, qui réprouvait la vieille idée que les dents des enfants sont agacées parce que leurs pères ont mangé du raisin vert, enseignait aussi que le fils méchant ne doit récolter aucun bénéfice de la bénédiction accordée à son père vertueux[1]. « Crains le jour, dit le Koran, où nulle âme ne payera de récompense pour une autre âme[2] ». Le Dhammapada bouddhiste contient le passage suivant, qui résume tout notre exposé : « C'est par nous-même que le mal est fait, par nous-même que nous souffrons ; c'est par nous-même que le mal demeure inaccompli, par nous-même que nous sommes purifiés. Le pur et l'impur subsistent et tombent par eux-mêmes, et il n'est personne qui puisse purifier autrui[3] ».

1. *Ezéc iel* XVI I. 5 *sq.*
2. *Koran*, II. 44. Le Dr J.-C. Mardrus Sourates essentielles p. 231, traduit : « Et redoutez un jour où une âme ne compensera une autre âme en rien ».
3. *Dhammapada*, XII. 165.

CHAPITRE IV

LA NATURE DES ÉMOTIONS MORALES

(Suite et fin)

Nous avons vu que la désapprobation morale est une forme du ressentiment et que l'approbation morale est une forme de l'émotion rétributive bienveillante. Il nous reste à examiner en quoi ces émotions diffèrent des émotions non morales qui leur sont apparentées — la désapprobation, de la colère et de la vengeance; l'approbation, de la gratitude — ou, autrement dit, ce qui les caractérise en tant qu'émotions spécifiquement *morales*.

C'est une opinion courante, entretenue par tous ceux qui regardent l'intelligence comme la source des concepts moraux, que les émotions morales ne viennent qu'à la suite des jugements moraux et que, dans chaque cas, c'est le prédicat du jugement qui détermine le caractère de l'émotion. Quand le processus intellectuel est arrivé à son terme, quand l'acte en question a été classé définitivement dans telle ou telle catégorie, alors, nous dit-on, et seulement alors, il s'ensuit instantanément un sentiment ou d'approbation, ou de désapprobation, selon le cas[1]. Quand, par exemple, nous entendons parler d'un meurtre, il faut que nous discernions la perversité de cet acte avant d'en pouvoir éprouver de l'indignation morale.

1. Fleming, *Manual of Moral Philosophy*, p. 97 *sq.* Fowler, *Principles of Morals*, II. 198 *sq.*

Il est exact qu'un jugement moral peut être suivi d'une émotion morale : découvrir dans un certain mode de conduite la tendance à susciter de l'indignation ou de l'approbation, cela, en effet, provoque aisément une émotion de ce genre si elle n'existait pas encore, ou cela l'accentue si elle existait. Il est également exact que le prédicat d'un jugement moral, aussi bien que la généralisation qui mène à formuler ce prédicat, peut nuancer d'une teinte spécifique l'approbation ou la désapprobation qu'il produit, tout à fait indépendamment des caractères généraux qui appartiennent à cette sorte d'émotion en sa qualité d'émotion morale. Par exemple, les concepts de devoir et de justice ont sans nul doute une saveur qui leur est propre. Et néanmoins, et malgré tout, l'on ne saurait définir les émotions morales en disant qu'elles sont le ressentiment ou la bienveillance rétributive provoqués par les jugements moraux. Ce serait jouer sur les mots, jeu d'autant plus absurde qu'à ces mots l'on n'attacherait aucun sens précis. De quelques émotions que soient suivis des jugements moraux, ces jugements n'auraient jamais pu être prononcés s'ils n'avaient été précédés d'émotions morales. Leurs prédicats, on l'a indiqué plus haut, sont fondés essentiellement sur une généralisation des tendances qu'ont certains phénomènes à éveiller des émotions morales; par suite, le critère d'une émotion morale ne saurait dépendre en aucun cas du fait qu'elle procède d'un jugement moral. Mais, d'autre part, les jugements moraux, expressions définies d'émotions morales, nous aident à découvrir la vraie nature de celles-ci.

Le prédicat d'un jugement moral implique toujours une idée de désintéressement. Quand je déclare un acte bon ou mauvais, j'entends qu'il en est ainsi tout à fait indépendamment d'un rapport quelconque que cet acte puisse avoir avec mes intérêts propres. A coup sûr, un jugement moral peut avoir un motif égoïste : mais alors il ne s'en donne pas moins pour désintéressé, ce qui montre que le désintéressement est une caractéristique des concepts moraux comme tels. C'est ce qu'admettent même les

hédonistes, qui soutiennent que chacun approuve ou condamne par amour de soi. Parlant de l'homme vertueux, Helvétius dit que c'est l'amour de la considération qu'il prend en lui pour l'amour de la vertu; et néanmoins chacun, ajoute-t-il, prétend aimer la vertu pour elle-même : « Cette phrase est dans la bouche de tous et n'est dans le cœur d'aucun[1]. »

Si les concepts moraux sont essentiellement une généralisation des tendances qu'ont certains phénomènes à éveiller des émotions morales, et si en même temps ils contiennent la notion de désintéressement, il nous faut conclure de là que l'on ressent d'une manière désintéressée les émotions d'où ils procèdent. Nous trouvons de ce fait l'écho plus ou moins fidèle dans les maximes de divers théoriciens de l'éthique, et aussi de moralistes pratiques. Nous le trouvons chez les utilitaires, quand ils demandent qu'un homme se montre en tous ses actes, par rapport à son bonheur et à celui des autres, « aussi strictement impartial qu'un spectateur bienveillant et désintéressé[2]. » Nous le trouvons dans la « règle de justice » posée par Samuel Clarke : « Nous conduire envers chacun comme nous pourrions raisonnablement attendre qu'en des circonstances pareilles il se conduisît avec nous[3] ». Nous le trouvons dans la formule de Kant : « Agis toujours d'après une maxime dont tu puisses en même temps vouloir qu'elle devienne une loi universelle[4] ». Nous le trouvons dans le prétendu axiome du professeur Sidgwick : « Je ne dois pas préférer mon bien propre, et moindre, au bien d'un autre, et plus grand[5] ». Nous le trouvons dans les propos bibliques : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même[6] » et « toutes les choses que vous voudriez que les hommes vous fassent, faites-les leur aussi de même[7] ».

1. Helvétius, *De l'homme*, Sect. IV. ch. 12.
2. Stuart Mill, *Utilitarianism*, p. 24.
3. Clarke, *Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*, p. 201.
4. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, sect. 2. (*Sämmtliche Werke*, IV. 269).
5. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 383. Au demeurant, comme on l'a vu plus haut, ce prétendu axiome ne donne pas un aperçu correct du désintéressement des émotions morales.
6. *Lévitique*, XIX. 18. *St. Matthieu*, XXII. 39.
7. *St. Matthieu*, VII. 12. *Cf. St. Luc*, VI. 31.

C'est là encore ce qu'exprime la sagesse hindoue dans ce passage du Mahabharata : « Que nul ne fasse à autrui ce qui lui serait odieux à lui-même, tel est le sommaire de la justice ; le reste est affaire d'inclination. En refusant, en accordant, en considérant et le plaisir et la peine, et ce qui est agréable et ce qui ne l'est pas, un homme parvient toujours à la bonne règle, du moment qu'il envisage le cas comme si c'était le sien propre[1]. » On attribue à Confucius des paroles d'un sens analogue[2]. Tsze-Kung ayant demandé s'il existait un mot, un seul mot qui pût servir de règle pour la pratique de la vie entière, le Maître répondit : « Ce mot n'est-il pas Réciprocité ? Ce que vous ne voulez pas que l'on vous fasse, ne le faites pas non plus aux autres ». Et dans une autre déclaration, Confucius montra que la règle avait à ses yeux une forme positive autant que négative. Il dit que sur le chemin de l'homme supérieur il voyait quatre choses, à aucune desquelles il n'était encore parvenu : servir son père comme il voudrait que son fils le servît, servir son prince comme il voudrait que son ministre le servît, servir son frère aîné comme il voudrait être servi par son frère puîné, et donner l'exemple de se comporter envers son ami comme il voudrait que son ami se comportât envers lui[3].

Cette « règle d'or » n'est pas, comme on l'a soutenu parfois, une règle de talion[4]. Elle ne dit pas : « fais à autrui ce qu'il désire te faire », elle dit : « fais à autrui ce que tu désires, ou requiers, qu'il te fasse. » Elle nous rend attentifs au fait que les règles morales sont des règles générales, qui doivent être obéies indépendamment de toutes considérations égoïstes. Si on la formule comme une injonction d'avoir à traiter notre prochain de la même manière qu'il devrait, à notre sens, nous traiter dans des circonstances exactement semblables, elle est tout sim-

1. *Mahabharata*, XIII. 5571 *sq.*, dans Muir, *Religious and Moral Sentiments, rendered from Sanskrit Writers*, p. 107. Cf. *Panchatantra*, III. 104.
2. *Lun Yü*, XV. 23. *Cf. ibid.* XII, 2 : *Chung Yung*. XIII. 3.
3. *Chung Yung*, XIII, 4.
4. Letourneau, *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*, p. 553.

plement identique à la sentence : « fais ton devoir », sauf qu'elle met l'accent sur le désintéressement, qu'implique la notion même du devoir. Dans ces limites, Saint Augustin avait raison quand il disait : « Fais comme tu voudrais qu'il te fût fait » est une maxime où s'accordent toutes les nations qui existent sous les cieux[1].

Le désintéressement n'est cependant pas le seul caractère par lequel l'indignation et l'approbation morales se distinguent des autres variétés, non morales, du ressentiment ou de l'émotion rétributive bienveillante. Il n'est lui-même, à vrai dire, qu'un mode d'une qualité plus compréhensive propre aux émotions morales : l'impartialité apparente. Si je déclare bonne ou mauvaise une chose que l'on fait à mon ami ou à mon ennemi, il est sous-entendu que j'en juge ainsi sans tenir compte de mon amitié ou de mon inimitié. Inversement, si je déclare bonne ou mauvaise une action accomplie par mon ami ou mon ennemi, il est sous-entendu que je tiens l'action pour telle indépendamment de mes sentiments amicaux ou hostiles envers l'agent. Tout cela signifie que le ressentiment et l'émotion rétributive bienveillante sont des émotions morales dans la mesure où elles passent, aux yeux de ceux qui les ressentent, pour n'être pas influencées par la relation particulière qu'ils entretiennent avec ceux qu'affectent directement les actes en cause, ou avec ceux qui accomplissent ces actes. Une émotion morale s'atteste donc telle par un changement imaginaire de rapport entre, d'une part, les intéressés directs et, d'autre part, celui qui approuve ou désapprouve le mode de conduite qui a suscité l'émotion ; cependant que le rapport entre les intéressés eux-mêmes ne change pas. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire que l'émotion morale soit réellement impartiale ; il suffit qu'elle soit tacitement présumée l'être ou même qu'elle ne soit pas sciemment partiale. En attribuant des droits différents à différents individus ou groupes d'individus, nous sommes souvent influencés,

1. St. Augustin, cité par Lilly, *Right and Wrong*, p. 106.

en réalité, par le rapport qui existe entre eux et nous, par des sympathies ou des antipathies personnelles. Et pourtant ces droits peuvent être des droits moraux, au sens strict du mot, et non pas de simples préférences : dans le cas, par exemple, où nous admettons que tout juge impartial reconnaîtrait comme juste l'attribution de ces droits, et même dans le cas où nous ne nous rendons pas compte de la partialité de cette attribution. Pareillement, quand le sauvage blâme l'homicide commis sur un membre de sa propre tribu, mais qu'il le loue, commis sur un membre d'une autre tribu, son blâme et sa louange se ressentent sans nul doute de son rapport à la victime, ou à l'agent, ou à tous les deux. Il ne tient pas ce raisonnement : c'est chose blâmable de tuer un membre de sa sa propre tribu et c'est chose louable de tuer un membre d'une autre tribu, que cette tribu soit ou ne soit pas la mienne. Néanmoins, son blâme et sa louange doivent être regardés comme des expressions d'émotions morales.

Enfin, une émotion morale a une certaine saveur de généralité. Nous avons remarqué déjà que, très souvent, un jugement moral contient implicitement la présomption plus ou moins vague qu'il doit être ratifié par quiconque possède, avec une connaissance suffisante du cas, une conscience morale « suffisamment développée ». Nous avons vu aussi que cette présomption est illusoire. On ne saurait donc en faire la condition *sine qua non* d'un jugement moral, à moins toutefois que l'on ne soutienne qu'un tel jugement, par sa nature même, est nécessairement une chimère, opinion, à mon avis, tout simplement absurde. Mais de ce que les jugements moraux ne sauraient prétendre à l'universalité ou à l' « objectivité », il ne suit pas qu'ils ne représentent que des appréciations individuelles. Celui-là même qui aperçoit clairement leurs limites conviendra qu'en déclarant un acte bon ou mauvais il fait plus qu'exprimer une opinion personnelle, et que son jugement se rapporte non à ses seuls sentiments propres, mais encore aux sentiments d'autrui. Or cela

demeure vrai alors même qu'il sait que sa conviction n'est point partagée par les personnes de son entourage, ni par aucune autre. Il sent alors que cette conviction *serait* partagée, si les autres connaissaient aussi bien que lui l'acte et les circonstances, et si, en même temps, leurs émotions étaient aussi raffinées que les siennes. Ce sentiment confère à son approbation ou à son indignation une nuance de généralité qui est le propre de l'approbation ou de l'indignation publiques, mais que ne présente jamais une émotion purement individuelle de vengeance ou de ressentiment.

L'analyse des émotions morales, que l'on a tentée dans les deux chapitres précédents et dans celui-ci, garde sa valeur non seulement pour les émotions que nous ressentons de la conduite d'autrui, mais pour celles que nous fait éprouver notre propre conduite. La condamnation morale du moi est une attitude hostile de l'esprit envers soi-même, cause de douleur; l'approbation morale du moi est une attitude bienveillante de l'esprit envers soi-même, cause de plaisir. Le remords véritable, bien que concentré sur la volonté de celui qui l'éprouve, implique, d'une manière vague ou distincte, un certain désir de souffrir. L'homme qui se repent veut penser au mal qu'il a fait, il veut se rendre compte clairement de la perversité de son action; et s'il le veut, ce n'est pas uniquement par désir de devenir meilleur, c'est qu'il trouve quelque soulagement à sentir l'aiguillon dans son cœur. S'il est puni de son méfait, il se soumet volontiers au châtiment. L'insulaire des Philippines, dit Foreman, quand il reconnaît de lui-même et en sa propre conscience une faute, accepte la correction sans plainte ni ressentiment, tandis que « s'il n'est pas convaincu de son méfait, il attendra l'occasion de donner libre cours à sa rancœur[1] ». Nous pouvons ressentir une haine positive contre nous-même,

1. Foreman, *Philippine Islands*, p. 185. *Cf.* Hinde, *The Last of the Masai*, p. 34; Zoller, *Das Togoland*, p. 37

nous pouvons nourrir le désir de nous infliger des souffrances corporelles en châtiment de notre conduite[1]; bien mieux, on a des exemples de criminels, coupables de fautes entraînant la mort, et qui se sont livrés aux autorités afin d'apaiser leur conscience en subissant la peine prévue par la loi[2]. Pourtant le désir de nous punir nous-même trouve un adversaire naturel dans notre générale aversion de la douleur, qui souvent émousse l'aiguillon de la conscience. Le suicide inspiré par le remords, que l'on signale parfois même chez les sauvages[3], doit être plutôt regardé comme un moyen de mettre fin aux angoisses que comme une sorte d'exécution de soi; et souvent, par delà les tortures que le pécheur s'inflige, s'ouvre l'encourageante perspective du bonheur céleste. De même encore, l'approbation de soi n'est pas uniquement la joie que cause à un homme sa propre conduite, c'est une émotion bienveillante, une attitude amicale envers soi-même. Et cette attitude est, par exemple, le trait essentiel du sentiment qui consiste à éprouver que nous méritons, par notre conduite, louange ou récompense.

Toute forme d'approbations ou de désapprobations de soi n'est pas une émotion morale, pas plus que toute forme du ressentiment ou de l'émotion rétributive bienveillante à l'égard d'autrui. Notre colère contre nous-même peut avoir pour cause quelque acte par lequel nous avons nui à nos intérêts. Il arrive que celui qui a perdu au jeu soit aussi furieux contre lui-même que celui qui a triché; et il se peut que l'égoïste se reproche amèrement d'avoir cédé à un mouvement passager de bienveillance, voire à sa conscience. Pour se qualifier comme émotions morales, il faut que notre condamnation ou notre approbation de nous-même présentent les mêmes caractères qui font du ressentiment ou de l'émotion rétributive

1. *Cf.* Jodl, *Lehrbuch der Psychologie*, p. 675.
2. Von Feuerbach, *Aktenmässige Darstellung merkwürdiger Verbrechen*, I. 249; II. 473, 479 *sq.* Von Lasaulx, *Sühnopfer der Griechen und Römer*, p. 6.
3. Voir *infra* ce qui a trait au Suicide.

bienveillante des émotions morales, quand la conduite d'autrui en est l'objet. Ce n'est pas du remords que l'on éprouve quand on s'adresse des reproches inspirés par l'égoïsme, quand on regrette d'avoir sacrifié les intérêts de ses enfants aux impartiales exigences de la justice. Et ce n'est pas approbation morale de soi, si l'on se félicite d'avoir commis un acte que l'on reconnaît égoïste ou injuste. Enfin le remords et l'approbation morale de soi, outre qu'ils sont désintéressés et en apparence impartiaux, ont, eux aussi, saveur de généralité. Comme l'observe le professeur Baldwin, l'approbation ou la désapprobation morales non seulement d'autrui, mais de soi-même, « n'est jamais parfaite si elle ne s'accompagne dans la conscience qui la nourrit de la connaissance ou de la croyance qu'elle est ratifiée par la société ». En vérité, presque inséparable des jugements moraux que nous portons sur notre conduite, semble s'ériger l'image d'un étranger impartial qui nous juge.

1. Baldwin, *Social and Ethical Interpretation in Mental Development*, p. 314.

CHAPITRE V

L'ORIGINE DES ÉMOTIONS MORALES

Nous avons constaté que le ressentiment et l'émotion rétributive bienveillante s'expliquent aisément par leur utilité, l'un et l'autre ayant une tendance à servir les intérêts des individus qui les éprouvent. Cette explication est valable aussi pour les émotions morales, dans la mesure où elles sont rétributives : elle justifie l'attitude hostile de désapprobation morale envers la cause de douleur, et l'attitude amicale d'approbation morale envers la cause de plaisir. Mais il nous reste encore à découvrir l'origine de ces éléments des émotions morales qui les distinguent des autres émotions rétributives non morales. Et d'abord, comment expliquer leur désintéressement ?

Nous devons distinguer entre les différentes catégories de conditions dans lesquelles prennent naissance les émotions rétributives désintéressées. En premier lieu, nous pouvons éprouver un ressentiment désintéressé, ou une émotion rétributive bienveillante également désintéressée, en raison de l'outrage infligé, ou du bienfait octroyé, à telle autre personne avec la douleur ou le plaisir de laquelle nous sympathisons, au bien-être de laquelle nous portons un bienveillant intérêt. Naturellement, nos émotions rétributives sont toujours des réactions contre une douleur ou un plaisir ressenti par nous-même; ceci est aussi vrai des émotions morales que de la vengeance et de la gratitude. Il s'agit donc de répondre à la question

suivante : pourquoi éprouverions-nous, d'une manière toute désintéressée, une douleur entraînant l'indignation parce que notre prochain est lésé, et un plaisir entraînant l'approbation parce qu'il est favorisé?

Si une certaine action cause plaisir ou peine au spectateur, cela tient en partie à l'association intime qui existe entre ces sentiments et leur expression extérieure. La vue d'un visage heureux tend à produire chez le spectateur un certain degré de plaisir; la vue des signes matériels de la souffrance tend à produire un sentiment de douleur. Dans les deux cas, le sentiment du spectateur résulte d'un processus de reproduction, la perception de la manifestation physique du sentiment rappelant le sentiment lui-même, en vertu de leur association établie.

La douleur ou le plaisir par sympathie peut encore résulter d'une association entre la cause et l'effet, entre la cognition d'une action ou d'une situation et le sentiment généralement produit par cette action ou cette situation. Un coup peut causer de la douleur chez le spectateur avant qu'il en ait constaté l'effet sur la victime. Le sentiment de sympathie est naturellement plus fort si l'une et l'autre espèces d'associations concourent à le produire. Comme le remarque Adam Smith, des lamentations d'ordre général, n'exprimant rien que l'angoisse de celui qui souffre, créent une curiosité de ce qui produit sa souffrance, en même temps qu'une certaine disposition à lui montrer de la sympathie, plutôt qu'une sympathie de fait, véritable et sensible[1] ». D'autre part, la sympathie née d'une association entre la cause et l'effet se trouve fort rehaussée par la perception des signes extérieurs du plaisir ou de la douleur chez l'individu avec lequel nous sympathisons.

Mais le sentiment sympathique né de la seule association n'est pas ce que l'on entend généralement par le mot de sympathie. Résultant simplement de la liaison habituelle de certaines cognitions avec certains sentiments, il ne se

1. Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 7.

préoccupe point, à strictement parler, des *sentiments* d'autrui. Il n'est pas un réflexe de ces sentiments, qui le laissent, à vrai dire, tout à fait indifférent ; et l'activité qu'il suscite est entièrement égoïste. Si c'est un sentiment de douleur, il est naturel que le spectateur, dans son propre intérêt, cherche à s'en débarrasser ; mais il lui suffit pour cela de tourner le dos à celui qui souffre et de chercher une diversion. Le sentiment sympathique qui naît de la seule association peut aussi produire une réaction bienveillante ou hostile contre sa cause immédiate : le visage souriant éveille souvent un sentiment bienveillant à l'égard de celui qui sourit, et « la vue de la souffrance provoque souvent de l'irritation contre celui qui souffre[1]. » En pareil cas, c'est cette autre personne, et non son bienfaiteur ou son tourmenteur, qui est une cause aux yeux de celui qui ressent la sympathie. Ainsi, quand il est fondé sur la seule association, le sentiment sympathique ne possède pas la caractéristique la plus importante de la sympathie au sens populaire du mot : il lui manque la bienveillance[2].

La sympathie, au sens ordinaire du mot, exige la coopération du sentiment ou de l'affection altruiste, disposition d'esprit qui se manifeste particulièrement sous forme d'émotion bienveillante à l'égard des autres. Seul ce sentiment[3] nous incline à porter un bienveillant intérêt aux sentiments de notre prochain. Il implique tendance, ou disposition, à montrer de la sympathie pour les douleurs et les plaisirs d'autrui ; et, quand il est fortement développé, il donne naissance à un désir ardent de marquer cette sympathie. Sous son influence, notre sentiment sympa-

1. Leslie Stephen, *Science of Ethics*, p. 243.

2. La différence entre la sympathie et l'émotion bienveillante (« tendre ») a fait l'objet des commentaires de Ribot (*Psychology of the Emotions*, p. 233. *Psychologie des Sentiments*, p. 241 *sq.*) et de Shand, dans son excellent chapitre sur « les sources de l'émotion tendre » (Stout, *Groundwork of Psychology*, p. 198 *sq.*).

3. J'emploie le mot « sentiment » dans le sens proposé par Shand en son article sur le Caractère et les Emotions [dans *Mind*, N. S. .. . 203 *sqq.*] ; et adopté par Stout, *op. cit.*, p. 221 *sqq.* On ne peut pas éprouver des sentiments à n'importe quel moment ; « ce sont des dispositions mentales complexes, qui peuvent, suivant les diverses circonstances, donner lieu à la gamme tout entière des émotions » (*ibid.* p. 223 *sq.*).

thique n'est plus une simple question d'association : nous participons activement à sa production, nous dirigeons notre attention vers toute circonstance qui nous semble de nature à affecter les sentiments de celui que nous aimons, vers toute manifestation extérieure de ses émotions. Nous avons souci de découvrir ses joies et ses chagrins, afin de pouvoir nous réjouir avec lui, souffrir avec lui, et surtout, quand il en sent le besoin, le consoler et le secourir. Car le sentiment altruiste n'est pas simple disposition à la sympathie; c'est surtout une disposition conative à faire du bien. Il faut regarder cette dernière aptitude comme la cause, plutôt que le résultat, de la première; l'affection n'est pas, comme Adam Smith le prétendait[1], simplement une sympathie habituelle, ou la conséquence nécessaire de celle-ci. Il est vrai que la douleur sympathique peut, sans l'aide de la bienveillance, décider quelqu'un à soulager la souffrance de son prochain, au lieu d'y fermer les yeux; mais il le fait alors non point par considération pour les sentiments du patient, mais uniquement pour se libérer d'une cognition douloureuse. Il ne faut pas non plus supposer que le sentiment altruiste, pour nous pousser à prêter assistance, se borne à fortifier le sentiment sympathique. Peut-être le spectacle du voyageur blessé n'a-t-il pas été moins pénible au Pharisien qu'au bon Samaritain : pourtant, il eût été impossible au Samaritain de chasser sa douleur en s'éloignant simplement, puisqu'il éprouvait le désir de secourir le blessé, et que ce désir n'eût pas été satisfait s'il ne s'était arrêté au bord de la route. Pour l'égoïste, le soulagement qu'il offre au patient est un moyen de supprimer la douleur par sympathie; pour l'altruiste, la douleur par sympathie est, en quelque sorte, un moyen d'offrir le soulagement. L'altruiste veut connaître, veut ressentir la douleur de son prochain, parce qu'il a le désir de l'aider. Pourquoi les gens les plus compatissants sont-ils souvent les plus joyeux, sinon parce qu'ils pensent à

1. Adam Smith, *op. cit.* p. 323.

soulager les misères de leurs semblables, au lieu de se laisser aller à la douleur par sympathie que ces misères éveillent en eux?

Il est donc manifeste que la sympathie, aidée du sentiment altruiste, ou sympathie au sens ordinaire du mot, tend à produire des émotions rétributives désintéressées. Lorsque nous identifions pour ainsi dire, dans une certaine mesure, nos sentiments avec ceux de notre prochain, nous regardons naturellement quiconque lui cause plaisir ou peine comme la cause du plaisir ou de la peine que nous éprouvons par sympathie; et nous sommes disposés à ressentir, à l'égard de ce tiers, une émotion rétributive semblable en nature, sinon en degré, à l'émotion que nous éprouvons quand nous sommes nous-même l'objet de l'outrage ou du bienfait. Dans toutes les espèces animales qui possèdent sous une forme quelconque des sentiments altruistes, nous pouvons être assurés que le ressentiment par sympathie les accompagne. Une mère, chez les mammifères, est aussi hostile aux ennemis de ses petits qu'à ses ennemis propres. Chez les animaux sociables dont l'instinct grégaire s'est développé jusqu'à devenir affection sociale[1], on éprouve du ressentiment par sympathie contre l'ennemi de n'importe quel membre du groupe; on se défend mutuellement, ce qui, à n'en pas douter, implique un certain degré de colère par sympathie. Touchant les animaux en captivité et les animaux domestiques, on pourrait citer maint exemple frappant de cette émotion, même si le mal a été fait à des membres d'une espèce différente, auxquels ces animaux s'étaient attachés. Le terrier du professeur Romanes, « à quelque moment, en quelque lieu qu'il vît un homme frapper un chien, que ce fût dans la maison ou au dehors, à sa portée ou loin de lui,... se précipitait pour intervenir, en grognant et en menaçant de mordre[2] ». Darwin parle d'un petit singe américain, au Jardin Zoologique de Londres, qui,

1. Nous étudierons dans un chapitre ultérieur le lien qui existe entre l'affection sociale et l'instinct grégaire.

2. Romanes, *Animal Intelligence* p. 440.

voyant un grand babouin attaquer son ami le gardien, s'élança au secours de celui-ci, et occupa si bien le babouin par ses cris et ses morsures que l'homme put s'échapper[1]. Le chien qui se jette sur quiconque frappe son maître, ou qui même le touche, est un exemple très familier du ressentiment par sympathie. Le Rév. Charles Williams cite un chien de Liverpool qui sauva un chat malmené par de jeunes vauriens : il s'élança au milieu des garnements en aboyant furieusement contre eux, il les terrifia, les mit en fuite, emporta dans sa gueule le chat ensanglanté et presque inanimé, le coucha sur la paille de son chenil et le soigna[2]. Chez l'homme, le ressentiment par sympathie commence de bonne heure. Sully parle d'un petit garçon de moins de quatre ans qui s'indignait devant tout tableau où souffrait un animal[3].

Les sentiments altruistes de l'homme feront l'objet de chapitres ultérieurs, qui en traiteront plus à fond. Nous y trouverons des raisons de croire que non seulement l'affection maternelle, mais, dans une certaine mesure, l'affection paternelle et conjugale régna dans la race humaine depuis des époques reculées; et que l'affection sociale prit naissance dans cette période où les conditions de la vie favorisèrent l'expansion de la famille primitive, où le grand obstacle à la vie grégaire — la pénurie d'aliments — fut surmonté, et où la sociabilité, en devenant avantageuse pour l'homme, lui devint habituelle. Il existe encore des sauvages qui vivent en familles plutôt qu'en tribus, mais nous n'avons connaissance d'aucun peuple où l'organisation sociale en dehors de la famille fasse totalement défaut. Les découvertes plus récentes ne tendent qu'à confirmer la constatation de Darwin : si l'on trouve des familles isolées, ou par groupes de deux ou trois, qui courent les solitudes de quelques pays sauvages, elles maintiennent toujours des relations amicales

1. Darwin, *Descent of Man*, p. 103. *Cf.* Fisher, dans *Revue Scientifique*, XXXIII. 618. Le capitaine Medwin (*Angler in Wales*, II. 162-164, 197, 216 *sq.*) rapporte le curieux exemple d'un terrier « vengeant » la mort d'un autre terrier, son inséparable ami.

2. Williams, *Dogs and their Ways*. p. 43.

3. Sully, *Studies of Childhood*, p. 250.

avec d'autres familles habitant la même région; et toutes ces familles parfois se rassemblent en conseil et s'unissent pour la défense commune[1]. Mais en règle générale, et sauf de rares exceptions, les races inférieures vivent en communautés plus vastes que des groupes de familles et tous les membres de la communauté sont liés entre eux par les intérêts et les sentiments communs. Nous apporterons dans les pages suivantes nombre de preuves de l'harmonie, du bon vouloir mutuel, du sens de la solidarité, qui règnent en temps normal dans ces sociétés. L'on peut citer, comme typique dans une certaine mesure, la remarque de Melville au sujet de quelques cannibales des Iles Marquises : « Entre eux n'apparaissait presque aucune divergence d'opinions sur n'importe quel sujet... Ils montraient cet esprit d'unanimité dans toutes les actions de la vie : tout se faisait de concert et en bonne camaraderie[2]. » Lorsqu'un membre du groupe est blessé, le sentiment d'unanimité prend la forme du ressentiment public. Robertson en a depuis longtemps fait la remarque : « Dans les petites communautés, chacun est touché de l'injure ou de l'affront fait au corps dont il est membre, comme d'une attaque personnelle contre son honneur ou sa sécurité propres. Le désir de vengeance se communique d'un cœur à l'autre et s'enflamme bientôt jusqu'à la fureur[3]. » Parlant de certains sauvages d'Australie, Fison observe : « Pour le sauvage, la *gens* tout entière est l'individu, et il est pour elle plein de considération. Frappez la *gens* en quelque endroit, et chacun de ses membres se considère comme frappé, et tout le corps constitué se lève en armes contre l'agresseur[4]. » Personne ne contestera qu'il y ait dans ce ressentiment public quelque chose de désintéressé, même si chacun des membres du groupe considère l'ennemi de tout autre membre comme étant

1. Darwin, *op. cit.* p. 108.
2. Melville, *Typee*, p. 297 *sq.*
3. Robertson, *History of America*, I. 350. *Cf.* Clifford et sa théorie du « moi tribal » (*Lectures and Essays*, p. 290 *sqq.*). Il dit (*ibid.*, p. 291) : « Le sauvage n'est pas seulement offensé quand on lui marche sur le pied, mais aussi quand on marche sur sa tribu ».
4. Fison and Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 170.

aussi son ennemi personnel, et même si c'est, en partie, à ce dernier titre qu'il le hait.

Toutefois, notre explication de ce que l'on a ici appelé « ressentiment par sympathie » n'est pas encore complète. Cette émotion peut, nous l'avons vu, être une réaction contre la douleur par sympathie; mais elle peut aussi être produite directement par l'impression sur l'esprit (cognition) des signes de la colère. Dans le premier cas, elle est, à strictement parler, indépendante de l'*émotion* de l'offensé; nous pouvons éprouver du ressentiment à cause de lui, alors que lui-même n'en éprouve point. Dans le dernier cas, elle est une émotion réfléchie, ressentie indépendamment de la cause de l'émotion première qu'elle réfléchit; ainsi, lorsqu'on entend dans une rue les cris furieux et les hurlements de chiens qui se battent, de tous côtés d'autres chiens accourent sur le lieu du combat et chacun semble prêt à mordre tous les autres. Dans le premier cas, l'émotion est intimement liée, par l'intermédiaire de la douleur par sympathie, à l'outrage infligé; dans le dernier cas, elle peut être à son tour la réflexion d'une autre émotion née elle-même par sympathie, et dont on a peut-être perdu de vue l'origine. Dans une foule en fureur, l'un se met en colère parce que l'autre est en colère, et très souvent c'est à peine si l'on se pose la question : pourquoi? Cette forme du ressentiment par sympathie est d'une importance considérable, tant dans la création que dans la communication des idées morales. Enseigner qu'une action est mauvaise, c'est enseigner qu'elle est l'objet, et l'objet légitime, de l'indignation morale; et le but de celui qui l'enseigne est d'inspirer à l'élève une indignation semblable. Un professeur intelligent cherche à atteindre ce but en représentant l'action sous un jour tel qu'elle suscite la réprobation indépendamment de tout appel à l'autorité; malheureusement, dans bien des cas où il s'agit de dicter les devoirs de moralité courante, il ne peut s'y prendre ainsi, pour des raisons fort évidentes. De bien des actions réputées mauvaises, quoique inoffensives en soi, tout ce qu'il peut dire c'est qu'elles sont

interdites par les hommes et par Dieu; et si, néanmoins, l'on ne se borne pas à professer que de telles actions sont mauvaises, si l'on en vient même à l'éprouver, cela tient à ce que les hommes inclinent à sympathiser avec le ressentiment des gens qu'ils respectent. Ainsi s'explique le rapport entre le châtiment d'une action et l'idée subséquente que cette action mérite d'être châtiée. Nous verrons que le châtiment infligé par la société est en général une expression de son indignation morale; mais il y a des cas où cet ordre est renversé, où la cause est le châtiment ou la colère, humains ou, suivant le cas, prétendus divins; et où la désapprobation morale est l'effet. Les enfants, comme chacun le sait, grandissent avec des notions du bien et du mal graduées en grande partie d'après le caractère de leur père ou de leur mère[1]; et il n'est pas rare de voir les hommes, comme disait Hobbes, « semblables aux petits enfants, qui n'ont d'autre règle des bonnes et mauvaises manières que la correction qu'ils reçoivent de leurs parents et de leurs maîtres[2] ». Il en va de même de toute explosion du ressentiment public, de tout châtiment infligé par la société en général. Si égoïstes qu'en puissent être les origines, si grande qu'y puisse être la part des motifs personnels, toujours il a une tendance à devenir, en quelque mesure, désintéressé, chaque individu ne se bornant pas à sa colère propre, mais réfléchissant aussi la colère de tous les autres.

Tout moyen d'exprimer le ressentiment peut servir à communiquer l'émotion. Outre le châtiment, le langage mérite d'être cité particulièrement. Le son même de certains mots peut éveiller la désapprobation morale : « meurtre », « vol », « lâcheté », d'autres encore, qui n'indiquent pas seulement que certains actes ont été commis, mais qui expriment encore l'opprobre qui s'y attache. D'être traité de « menteur » on se trouve plus déshonoré que par une simple énonciation de ses mensonges; et en

1. *Cf.* Baring-Gould, *Origin and Development of Religious Belief*, I. 212.

2. Hobbes, *Leviathan*, I. 2. p. 76.

employant quelque mot violent, l'orateur porte à son paroxysme l'indignation d'un auditoire sympathique.

Tous les cas de ressentiment désintéressé que nous avons considérés jusqu'à présent se rangent sous la rubrique du ressentiment par sympathie. Mais il est d'autres cas où la sympathie n'entre pour rien. Le ressentiment ne provient pas toujours d'un outrage infligé; il peut être éveillé par tout sentiment de douleur dont on peut faire remonter la cause directe ou indirecte à un être vivant. Tout à fait en dehors de notre sympathie pour les souffrances d'autrui, il y a bien des cas où nous ressentons de l'hostilité envers quelqu'un à raison d'une action, par lui commise, qui ne touche en rien à nos intérêts, qui n'entre en conflit avec nul sentiment de considération pour nous-même. Il existe dans l'esprit humain ce que le professeur Bain appelle des « antipathies désintéressées », des aversions sentimentales « qui ont pour sujet nos semblables, et à cause desquelles nous négligeons notre intérêt tout aussi bien que dans la manifestation de nos sympathies et de nos affections[1]. » Les différences de goûts, d'habitudes, d'opinions, sont particulièrement propres à créer ce genre d'aversion, qui, nous le verrons, a joué un rôle de premier plan dans la formation de la conscience morale. Lorsqu'un certain acte, inoffensif en soi (sauf l'impression pénible qu'il cause au spectateur), nous remplit de dégoût ou d'horreur, il arrive que nous soyons disposés à infliger du mal à l'agent, tout comme s'il avait commis une faute contre la personne, la propriété ou la bonne réputation. Et ici encore, notre ressentiment s'accroît par sympathie, si nous remarquons chez les autres un dégoût semblable. Nous sommes aisément affectés par les aversions et les préférences de notre prochain. Ainsi que le dit Tucker, « nous en venons à aimer les choses que nous voyons lui plaire, et à contracter des aversions à cause des siennes[2]. »

1. Bain, *Emotions and the Will*, p. 268.

2. Tucker, *Light of Nature Pursued*, I. 154.

Nous avons déjà vu que la sympathie jaillie d'un sentiment altruiste peut produire non seulement le ressentiment désintéressé, mais également l'émotion bienveillante rétributive désintéressée. Lorsque nous prenons plaisir au bienfait octroyé à notre prochain, nous regardons naturellement avec bonté le bienfaiteur; et de même que le ressentiment par sympathie peut être produit par la cognition des signes extérieurs du ressentiment, de même l'émotion bienveillante rétributive par sympathie peut être produite par les signes de la bienveillance rétributive. Le langage communique les émotions par des termes de louange aussi bien que de condamnation, et une récompense autant qu'un châtiment tend à reproduire l'émotion dont elle est issue. En outre, les hommes ont des préférences, comme des aversions, désintéressées. On peut en donner comme exemple l'unanime admiration du courage, quand on la ressent indépendamment de l'objet pour lequel ce courage s'est déployé.

Ayant ainsi découvert l'origine des émotions rétributives désintéressées, nous avons du coup expliqué en partie l'origine des émotions morales. Mais, ainsi que nous l'avons vu, le désintéressement n'est pas le seul caractère qui distingue l'indignation et l'approbation morales des autres émotions rétributives; il est admis qu'une émotion morale est impartiale, ou, tout au moins, qu'elle n'est pas sciemment partiale; et elle se colore de l'impression que tout le monde la partage. Le vrai problème, toutefois, qui maintenant se pose devant nous, n'est plus de savoir comment des émotions rétributives peuvent devenir impartiales en apparence et se nuancer d'un sentiment de généralité, mais pourquoi le désintéressement, l'impartialité apparente, et la saveur de généralité sont devenus les caractères qui distinguent les émotions soi-disant morales des autres émotions rétributives. On trouve la solution de ce problème dans ce fait que la société est le berceau de la conscience morale; que les premiers jugements moraux exprimèrent non pas les émotions personnelles d'individus isolés, mais des émotions ressenties

par la société entière; que la coutume de la tribu fut la règle primitive du devoir.

On a défini les coutumes comme des habitudes publiques, les habitudes d'un certain milieu, d'un groupe social ou national, d'un rang ou d'une classe de la société. Mais s'il est vrai que la coutume est une habitude, elle est en même temps quelque chose de plus. Elle ne signifie pas seulement la répétition fréquente d'un certain mode de conduite, elle est aussi règle de conduite. Comme Cicéron le fait remarquer, les coutumes d'un peuple « sont en elles-mêmes des préceptes[1] ». Nous disons que « la coutume ordonne », ou que « la coutume exige »; nous parlons d'elle comme étant « stricte », « inexorable »; et alors même que la coutume tolère simplement l'accomplissement d'une certaine catégorie d'actions, elle pose implicitement cette règle, qu'il ne faut pas intervenir contre ces actions.

La règle de la coutume est conçue comme une règle morale, qui décide de ce qui est bien ou mal[2]. Comme l'observait Montaigne, « les lois de la conscience que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume[3]. » M. Howitt dit un jour à un jeune indigène d'Australie, parlant des aliments prohibés pendant l'initiation : « Mais si, ayant faim, vous trouviez un opossum femelle, vous pourriez le manger si les anciens n'étaient pas là ». Le jeune homme répondit : « Je ne pourrais pas faire cela; ce ne serait pas bien ». Et il ne put en donner de raison, sinon qu'il serait mal de ne pas respecter les coutumes de son peuple[4]. M. Bernau dit en parlant des Indiens de la Guyane anglaise : « Leur sens moral du bien et du mal est régi entièrement par les coutumes et pratiques héritées de leurs ancêtres. Ce que leurs prédécesseurs ont cru et fait doit être bien, et ils estiment que ce serait le comble de

1. Cicéron, *De Officiis*, I. 41.

2. *Cf.* Austin, *Lectures on Jurisprudence*, I. 104; Tönnies, Philosophical Terminology, dans *Mind*, N. S., VIII, 304. Von Jehring, (*Zweck im Recht*, II. 23) définit l'allemand *Sitte*; « l'habitude entraînant l'obligation, qui se forme dans la vie du peuple »; et Wundt exprime des vues analogues (*Ethik*, p. 128 *sq.*).

3. Montaigne, *Essais*, I. 22. (*Œuvres*, p. 48).

4. Fison and Howitt, *op. cit.* p. 256 *sq.*

la présomption que de penser et d'agir autrement[1] ». Pour les Groenlandais païens, le mal moral « était tout ce qui était contraire aux lois et coutumes, réglées par les Angakoks », et quand les missionnaires danois essayèrent de leur faire connaître leurs propres conceptions morales, il en résulta que les indigènes « conçurent la vertu et le péché comme ce qui plaisait ou déplaisait aux Européens, ce qui était en accord ou en désaccord avec leurs coutumes et leurs lois[2] ». « Les Africains, comme la plupart des païens », remarque M. Rowley, « ne se font pas du péché l'idée d'une offense contre Dieu, mais simplement d'une violation des lois et coutumes de leur pays[3]. » Les Ba-Ronga nomment *yila*, interdit, tabou[4], les dérogations à la coutume universellement reconnue. Les Bédouins de l'Euphrate, « dans leur distinction entre le bien et le mal, ne font pas appel à la conscience, ni à la volonté de Dieu, mais simplement à la coutume[5] ». Dans les lois de Manou, la coutume, transmise régulièrement de temps immémorial, « s'appelle la conduite des hommes vertueux[6] ». L'idée grecque de ce qui est coutumier, τὸ νόμιμον, montre le rapport étroit entre la moralité et la coutume; de même les mots ἔθος, ἦθος, et ἠθικά; le latin *mos* et *moralis*, l'allemand *Sitte* et *Sittlichkeit*[7]. En outre, dans la société primitive, la coutume n'est pas seulement la règle morale, c'est l'unique règle morale à laquelle on ait jamais pensé. Le sauvage obéit strictement au commandement hégélien qu'aucun homme ne doit avoir une conscience personnelle. La constatation suivante, relative aux Chanars de Tinnevelli, peut être citée comme un cas typique : « Chacun d'entre eux pris à part adopte rarement des opinions nouvelles ou de

1. Bernau, *Missionary Labours in British Guiana*, p. 60.
2. Rink, *Greenland*, p. 201 *sq.*
3. Rowley, *Religion of the Africans*, p. 44.
4. Junod, *Ba-Ronga*, p. 477.
5. Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, II. 224.
6. *Laws of Manu*, II. 18.
7. Pour l'historique de ces mots, voir Wundt, *op. cit.* p. 19 *sqq.* Pour d'autres illustrations du caractère moral de la coutume, voir Maclean, *Compendium of Kafir Laws and Customs* p. 34 (Amaxosa); Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 94 (Kandhs); Kubary, *Ethnographische Beiträge zur Kenntniss der Karolinischen Inselgruppe*, I. 73(Insulaires des Péliou); Smith, *Chinese Characteristics*, p. 119.

nouvelles façons de procéder. Ils suivent la multitude pour le mal, et ils la suivent pour le bien. Ils pensent en troupeaux[1]. »

La désobéissance à la coutume éveille l'indignation publiqué. Particulièrement aux étapes inférieures de la civilisation, la coutume est un tyran, qui enchaîne l'homme dans des chaînes de fer, et qui menace le transgresseur non seulement du déshonneur public, mais souvent de souffrances corporelles. « Il n'est pas d'erreur plus grande », dit Sir G. Grey, « que de croire l'homme à l'état sauvage doué de liberté, soit de pensée, soit d'action[2] »; et cette affirmation est corroborée par toute une armée de faits recueillis dans tous les coins du monde sauvage[3]. Or, puisque la règle de la coutume est une règle morale, l'indignation soulevée par sa violation est naturellement une émotion morale. En outre, lorsque tous les devoirs qui incombent à l'homme trouvent leur expression dans les coutumes de la société à laquelle il appartient, il est évident qu'il faut chercher les caractéristiques de l'indignation morale dans son lien avec la coutume. Le trait le plus saillant de la coutume est sa généralité. Sa violation éveille l'indignation publique; d'où la saveur de généralité qui caractérise la désapprobation morale. La coutume est fixée une fois pour toutes, et ne tient nul compte des préférences des individus. En reconnaissant la validité d'une coutume, j'admets implicitement que la coutume a la même force d'obligation pour moi, pour vous, pour tous les membres de la société. Voilà qui suppose le dé-

1. Caldwell, *Tinnevelly Shanars*, p. 69.

2. Grey, *Journals of Expeditions in North-West and Western Australia*, II. 217.

3. Tylor, Primitive Society, dans *Contemporary Review*, XXI. 706. *Idem*, *Anthropology*, p. 408 *sq*. Avebury, *Origin of Civilisation*, p. 466 *sqq*. Eyre, *Journals of Expeditions into Central Australia*, II. 384, 385, 388. Curr, *The Australian Race*, I. 51. Mathew, Australian Aborigines, dans *Journ. and Proceed. Roy. Soc. N. S. Wales*, XXIII. 398. *Idem*, *Eaglehawk and Crow*, p. 93. Taplin, Narrinyeri, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 35, 136 *sq*. Hawtrey, Lengua Indians of the Paraguayan Chaco, dans *Journ. Anthr. Inst.* XXI, 292. Murdoch, Ethnological Results of the Point Barrow Expedition, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX, 427 *sq*. (Esquimaux de Pointe Barrow). Holm, Ethnologisk Skizze af Angmagsalikerne, dans *Meddelelser om Grönland*, X. 85. Nansen, *First Crossing of Greenland*, II. 295. Johnston, *British Central Africa*, p. 452. New, *Life, Wanderings, and Labours in Eastern Africa*, p. 110 (Wanika). Scott Robertson, *Kafirs of the Hindu-Kush*, p. 183 *sq*.

sintéressement : j'admets qu'une rupture de la coutume est également mauvaise, que j'y sois ou non directement intéressé. Et cela suppose aussi l'impartialité apparente : j'estime que ma condamnation de l'action est indépendante du rapport qu'il y a entre les intéressés et moi-même ; ou, du moins, j'ignore que ce rapport exerce une influence sur ma condamnation. Et tout ceci demeure vrai, quelle que soit l'origine de la coutume. Si les coutumes sont très souvent fondées sur le ressentiment public par sympathie ou sur l'aversion publique désintéressée, elles peuvent avoir tout aussi bien une origine égoïste et partiale. Au début, les chefs de la société ont pu interdire certaines actions parce qu'ils les jugeaient désavantageuses, soit pour eux-mêmes, soit pour les gens qui leur inspiraient une sympathie particulière. Lorsque la coutume opprime la femme, on peut à coup sûr la faire remonter à l'égoïsme de l'homme. Lorsque la coutume sanctionne l'esclavage, elle n'est certes pas impartiale pour les esclaves. Dans l'un et l'autre cas, pourtant, j'admets que la coutume a raison, sans égard pour ma situation personnelle, et j'attends même des femmes et des esclaves qu'ils se rangent à cette opinion. Cette attente n'a rien de chimérique. Dans des conditions sociales normales, et, en grande partie, par la tendance qu'ont les hommes à partager sympathiquement le ressentiment de leurs supérieurs, la grande majorité des membres d'une société, quelle que soit leur situation, se soumet volontairement aux coutumes de cette société, et les reconnaît pour justes. Chez les Redjang de Sumatra, dit Marsden, « jamais un homme sans propriété, sans famille ou sans relations ne pousse la partialité de l'amour de lui-même jusqu'à considérer sa vie comme égale en valeur à celle d'un homme qui a du bien[1] ». Si égoïste, si partiale que puisse être une règle, elle devient coutume véritable, règle morale, dès que l'on a perdu de vue l'égoïsme ou la partialité de ses auteurs.

1. Marsden, *History of Sumatra*, p. 247.

Peut-être objectera-t-on qu'en faisant dériver les caractères de l'indignation morale de son lien avec la coutume, nous sommes implicitement en contradiction avec ce que nous admettions tout d'abord, à savoir que les émotions morales se trouvent au fond de tous les jugements moraux. Mais il n'en est rien. La coutume n'est une règle morale qu'en raison de l'indignation éveillée par sa violation. Sous son aspect éthique, elle n'est proprement autre chose que la généralisation de tendances émotives appliquées à certains modes de conduite, et transmises de génération en génération. Au fond de la coutume on trouve l'indignation publique. En tant que règle de conduite, la coutume, *mos*, découle de l'émotion à laquelle elle a donné son nom.

De même que l'indignation publique est le prototype de la désapprobation morale, de même l'approbation publique, exprimée par la louange publique, est le prototype de l'approbation morale. Tout comme l'indignation publique, l'approbation publique est caractérisée par une saveur de généralité, par le désintéressement, par l'impartialité apparente. Mais de ces deux émotions, l'indignation publique, parce qu'elle est à la base de la coutume, et parce qu'elle mène à l'infliction du châtiment, est de beaucoup la plus impressionnante. Il n'est donc point surprenant que le mot « moral » soit étymologiquement lié à *mos*, qui toujours suppose l'existence d'une règle sociale dont la violation entraîne l'indignation publique. Ce n'est que par analogie qu'on en est venu à l'appliquer également à l'émotion d'approbation.

Bien qu'elles figurent dans le système des émotions humaines comme des émotions publiques, ressenties par la société en général, la désapprobation et l'approbation morales ne sont pas toujours demeurées inséparablement attachées aux sentiments d'une société particulière quelconque. Le progrès de la civilisation est venu troubler l'unanimité qui caractérisait au début les membres de la même unité sociale. Il a surgi des individus qui ont trouvé à redire aux idées morales en cours dans la col-

lectivité dont ils faisaient partie, qui les ont critiquées en s'appuyant sur leurs propres sentiments individuels. A coup sûr, ces rebelles ne sont pas moins autorisés que la société elle-même à parler au nom de la moralité véritable. Les émotions qui suscitent leur opposition à l'opinion publique peuvent être exactement de même nature que l'approbation ou la désapprobation ressenties par la société en général, bien qu'elles soient provoquées par des faits différents, ou encore, bien qu'elles diffèrent, en degré, de l'émotion publique. Elles peuvent présenter le même caractère de désintéressement, d'impartialité apparente : à vrai dire, le désaccord avec les idées morales établies naît en grande partie de la conviction que l'impartialité apparente des sentiments publics est une illusion. Comme on le verra, l'évolution de la conscience morale implique un progrès dans l'impartialité et la justice; elle tend vers une équation des droits, vers une extension du cercle à l'intérieur duquel sont tenues pour applicables les mêmes règles morales; et les efforts des individus éminents pour élever l'opinion publique jusqu'à leur propre conception du bien ne contribuent pas médiocrement à cette évolution. Bien plus, et nous l'avons remarqué déjà, les sentiments moraux individuels ne sont pas même dépourvus de cette saveur de généralité qui caractérise le ressentiment et l'approbation unanimes éprouvés par un groupe d'hommes. Même, qui sait, persécuté par son peuple comme un réprouvé, le dissident en morale ne se regarde pas comme l'avocat d'une opinion purement personnelle[1]. Alors même qu'il se dresse seul, il sent que sa conviction est partagée du moins par une société idéale, par tous ceux qui voient la question aussi clairement que lui-même, et qu'animent les mêmes vastes sympathies, le même sens large de la justice. Ainsi, jusqu'au bout, les émotions morales demeurent des émotions publiques, sinon dans la réalité, du moins dans le monde idéal.

1. *Cf.* Pollock, *Essays in Jurisprudence and Ethics*, p. 309.

Dire que les premières émotions morales furent des émotions publiques, c'est dire que la forme originale de la conscience morale n'a pu être, comme on l'a affirmé, la conscience même de l'individu. Martineau fait observer que l'on ne peut expliquer les ressorts intimes des actions d'autrui que par une déduction tirée de son expérience propre : mais cette observation ne justifie nullement sa conclusion, que la conscience morale s'occupe, dès l'origine, de l'estimation du moi, au lieu d'y parvenir d'une manière détournée, par une critique préalable de nos semblables[1]. L'élément moral qui est *peut-être* contenu dans l'émotion de reproche ou d'approbation envers soi-même, est d'habitude mélangé avec d'autres éléments non moraux, au point que seul peut le démêler un processus attentif d'abstraction, guidé par les sentiments d'autrui à l'égard de notre conduite, ou par nos propres sentiments à l'égard de la conduite d'autrui. L'émotion morale du remords présuppose quelque idée du bien et du mal, et l'application de cette idée à sa propre conduite. Par suite, on n'aurait jamais pu la discerner comme une forme particulière ou un élément de cette émotion plus vaste : le remords (litt. le reproche envers soi-même), si l'on n'avait préalablement fait découler d'une autre source l'idée de moralité. La ressemblance est si étroite entre le regret et le remords que, dans certaines langues européennes, il n'y a qu'un seul mot pour ces deux choses[2].

Il est évident, d'après ce que nous avons dit ci-dessus, que le ressentiment moral est d'extrême antiquité dans la race humaine; bien plus, qu'on en trouve le germe jusque dans le monde animal, chez les animaux sociables capables de ressentiment par sympathie. La coutume, règle morale, remonte sans aucun doute à une période très reculée de l'histoire humaine. Nous ne connaissons pas de peuple sauvage qui n'ait des coutumes; et, comme on le verra par la suite, les sauvages expriment souvent

1. Martineau, *Types of Ethical Theory*, II. 29 *sqq*.

2. Comme, en suédois, le mot *anger*.

leur indignation le plus clairement du monde quand on transgresse leurs coutumes. Diverses données montrent que les races inférieures ont quelque sentiment de la justice, cette fleur des sentiments moraux. Et la supposition que le remords est inconnu chez elles[1] non seulement n'est pas fondée, mais est contredite par les faits. A vrai dire, le remords véritable est une émotion si bien cachée, même parmi nous, qu'il ne faut pas s'attendre à la trouver en évidence chez les sauvages. Il exige, nous l'avons vu, une certaine puissance d'abstraction et aussi une grande impartialité de sentiment; et il faut dès lors le chercher dans le domaine supérieur de la conscience morale plutôt qu'à son degré le plus bas. Mais supposer que les sauvages sont entièrement dépourvus de conscience, c'est se mettre en contradiction avec l'inférence que l'on peut tirer du grand respect où ils tiennent leurs coutumes; en contradiction aussi avec les constatations directes de voyageurs qui se sont donné quelque mal dans l'étude de cette question. La réponse que fit le jeune Australien, quand Howitt lui demanda s'il ne pouvait manger de l'opossum femelle hors de la présence des vieillards[2], indique assurément un respect consciencieux pour une règle morale; et, comme le remarque Fison, c'est « un exemple frappant de ce sentiment moral que Sir John Lubbock refuse aux sauvages[3] ». Parmi les gens qu'il eut à son service, Hübbe-Schleiden affirme qu'il trouva les nègres non point inférieurs, mais plutôt supérieurs aux Européens dans leur sens du devoir[4]. New, en parlant des Wanika, déclare : « La conscience vit en eux comme le vice-régent de Dieu Tout Puissant, et sans cesse elle les excuse ou elle les accuse. Elle peut être émoussée, endurcie, heurtée, et en grande partie supprimée; quand même, elle est là[5] ». Arbousset voulut un jour que des Betchouanas lui disent si les noirs ont une conscience : « Oui, tous en ont une »,

1. Avebury, *Origin of Civilisation*, p. 421, 426.
2. Voyez *supra*, p. 124.
3. Fison and Howitt, *op.cit.* p. 257n.
4. Hûbbe-Schleiden, *Ethiopien*, p. 184 *sq.*
5. New, *op. cit.*, p. 96.

répliquèrent-ils. « Et que leur dit-elle? » « Elle se tient tranquille quand ils agissent bien, et les torture quand ils font des péchés. » « Qu'appelez-vous péché? » « Le vol, que l'on commet en tremblant; et le meurtre, dont on peut bien se purifier et se purifier encore, mais qui laisse toujours le remords[1]. » Washington Matthews nous renvoie à un passage d'un récit Navaho, qui « nous montre que l'auteur de ce conte savait ce que pouvaient être les tourments du remords, même pour une action non pas criminelle, au sens où nous l'entendons, mais simplement peu généreuse et indigne d'un fils[2] ».

Lord Avebury a exprimé une opinion différente au sujet de l'existence, chez les sauvages, de sentiments moraux. Pour lui, même les modernes sauvages semblent « manquer presque entièrement de sens moral »; et il dit qu'il a été « contraint à cette conclusion, non seulement par les constatations directes des voyageurs, mais par la teneur générale de leurs remarques, et surtout par la remarquable absence de repentir et de remords chez les races d'hommes inférieures»[3]. L'importance du sujet nous oblige à étudier de près les faits produits par Lord Avebury à l'appui de sa conclusion.

Neighbors avance que, chez les Comanches du Texas, « aucune action individuelle n'est considérée comme un crime, mais chacun agit pour son compte selon son propre jugement, à moins qu'une autorité supérieure, comme celle d'un chef populaire, ne vienne s'exercer sur lui ». Un autre écrivain dit : « Les Peaux-Rouges n'ont point du tout de sens moral ». Chez les Bassoutos, d'après Casalis, la moralité « dépend si étroitement de l'ordre social que toute désorganisation politique est immédiatement suivie d'un état de dégénérescence, que seul peut corriger le rétablissement de l'ordre ». On fait les mêmes constatations dans l'Afrique Centrale et ailleurs. Ainsi, à Jenna, et dans la région avoisinante, « chaque fois qu'une ville est privée de son chef, les habitants ne reconnais-

1. Arbousset and Daumas, *Exploratory Tour to the North-East of the Colony of the Cape of Good Hope*, p. 322.
2. Matthews, Study of Ethics among the Lower Races, dans *Journal of American Folk-Lore*, XII. 7.
3. Avebury, *op. cit.* p. 414, 426. Lord Avebury cite le témoignage de Burton qui déclare qu'en Afrique Orientale la conscience n'existe pas, pas plus que chez les nègres Yorouba et que le « repentir » exprime le regret d'avoir manqué des occasions de crimes mortels. De même, parlant du degré de sauvagerie que représentent les Bakaïri, le Dr von den Steinen observe (*Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 351) : « La bonté et la méchanceté n'existent qu'au sens grossier de faire à autrui ce qui est agréable ou désagréable; mais la conscience morale, et l'initiative idéale, que n'influencent ni la perspective de la récompense, ni la crainte du châtiment, font entièrement défaut ». Lippert soutient (*Kulturgeschichte der Menschheit*, I, 27) « que la conscience morale, chez l'homme de la nature, ne se manifeste pas sous forme de reproches qu'il s'adresserait à lui-même, mais uniquement sous forme de peur ».

sent plus de loi; l'anarchie, les troubles, la confusion règnent immédiatement, et tout travail cesse jusqu'à la nomination du successeur ». Les Damara « semblent n'avoir pas une idée perceptible du bien ou du mal ». Les Tasmaniens « étaient dépourvus de vues et d'impressions morales ». Eyre dit des Australiens qu'ils n'ont pas « le sens moral de ce qui est juste et équitable dans l'abstrait »; et un missionnaire eut beaucoup de mal à inculquer à ces indigènes l'idée du péché. Les Kacharis n'avaient « pas de mots dans leur langue pour le péché, la piété, la prière, le repentir »; et, à propos d'une autre tribu indigène de l'Inde, Campbell observe « qu'on... les dit dépourvus de sens moral ». Dans cet ordre d'idées, Lord Avebury cite même un témoignage d'après lequel les expressions des insulaires de l'archipel Tonga pour le vice et la vertu « sont également applicables à d'autres choses ». Les Indiens Sud-Américains du Gran-Chaco, disent les missionnaires, « ne font point de distinction entre le bien et le mal, et par suite n'ont ni la crainte ni l'espérance d'un châtiment ou d'une récompense présents ou futurs, ni la mystérieuse terreur de quelque puissance surnaturelle ». Enfin, Lord Avebury fait remarquer que la religion n'a pas, sauf dans les races avancées, d'apparence ni d'influence morale, que les divinités sont presque invariablement regardées comme mauvaises, et qu'au début la croyance en un état futur n'est pas associée à l'idée de récompense ou de châtiment[1].

Plusieurs des faits mis en avant par Lord Avebury ne présupposent nullement l'absence de sentiments moraux. Il est malaisé de voir en quoi la malveillance des dieux empêcherait les hommes d'avoir les idées du bien et du mal, et l'Ancien Testament lui-même nous montre qu'il peut exister une loi morale sans enfer ni paradis. La constatation faite à l'égard des Comanches ne signifie qu'une chose, c'est que, chez eux, la liberté individuelle est grande; tandis que le désordre social qui règne chez divers peuples à des périodes de désorganisation politique indique la faible cohésion de l'agrégat politique, et aussi une certaine discordance entre les idées morales et leur mise en pratique. Au Maroc aussi, la mort d'un Sultan est immédiatement suivie d'anarchie quasi-parfaite; ce qui n'empêche pas les Marocains de reconnaître et les règles morales du Koran, et les règles encore plus rigides de leurs anciennes coutumes. Quant aux Bassoutos, Casalis déclare expressément qu'ils ont l'idée du mal moral, et qu'ils le représentent dans leur langue par des mots qui signifient laideur, ou dommage, ou dette, ou incapacité[2]; et Arbousset entendit un jour un Bassouto, au prononcé d'une sentence injuste, s'écrier : « Le juge est puissant, aussi force nous est de nous taire; s'il était faible, tous nous nous récrierions sur son injustice[3] ». En outre, un peuple peut fort bien n'avoir pas conscience de ce qui est juste « dans l'abstrait » ni d' « idées » morales au sens strict du mot, et distinguer cependant, dans les cas concrets, entre le bien et le

1. Avebury, *op. cit.* p. 417 *sqq.*
2. Casalis, *Basutos*, p. 304.
3. Arbousset and Daumas, *op. cit.*, p. 389.

mal, le juste et l'injuste. Au sujet des Australiens Occidentaux, Chauncy dit expressément qu'ils ont un sens très vif de la justice, et il en cite un exemple[1]; tandis que nos autorités les plus récentes sur les Australiens du Centre observent que, si leur code moral diffère radicalement du nôtre, « on ne saurait nier que leur conduite soit réglée par ce code, et que toutes violations reconnues soient traitées avec sûreté et sévérité[2] ». En ce qui concerne les insulaires de l'archipel de Tonga, Mariner constate que « leurs idées de l'honneur et de la justice ne diffèrent pas très sensiblement des nôtres, si ce n'est en degré, en ce sens qu'ils considèrent certaines choses comme plus honorables que nous le ferions, et d'autres comme beaucoup moins »; et ailleurs, il dit que « les idées des gens de Tonga sur l'honneur et la justice... sont suffisamment définies, fermes et universelles », si on ne les met pas toujours en pratique[3]. Il est étrange d'entendre dire que les Indiens d'Amérique « n'ont point du tout de sens moral », quand on se reporte à ce que l'on sait de leur vie sociale et morale; Buchanan, par exemple, affirme qu'ils ont « un sens fort et inné de la justice[4] ». Bien entendu, il peut y avoir divergence d'opinion sur ce qui constitue le sens moral; si l'on considère comme un élément essentiel la conception du péché ou d'autres notions théologiques, il fait défaut sans doute à une grande partie de l'humanité, et non la moins civilisée. Quand des missionnaires ou des voyageurs refusent à certains sauvages les idées ou les sentiments moraux, ils semblent surtout songer à des sentiments ou des idées semblables aux leurs propres.

Pour beaucoup de peuples sauvages et barbares, nous avons l'affirmation directe qu'ils possèdent le sens de la justice. Parlant des insulaires des Andaman, Man écrit : « Certains traits que l'on a pu observer dans leurs relations avec nous justifieraient la croyance que le sens de l'honneur ne leur fait pas absolument défaut, et qu'ils ont une vague idée de ce que signifie la justice[5] ». Le colonel Dalton rapporte que, chez les Korwas des hautes-terres de Sirguja, quand plusieurs personnes sont impliquées dans un même délit, elles marquent « le plus grand souci de voir assigner à chacun sa part exacte, et rien de plus : le plus ancien du groupe assumant invariablement la plus grosse responsabilité, en tant que meneur et instigateur, et faisant tout son possible pour innocenter les plus jeunes de la bande, comme ayant agi sans discernement[6] ». Les Aléoutes, d'après Veniaminof, sont « naturellement portés à être justes », et ressentent profondément les outrages immérités[7]. Kolben, qui est à présent reconnu comme une autorité sûre[8], écrivait au sujet des Hottentots : « La rigidité et

1. Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, II. 228.
2. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 46.
3. Mariner, *Natives of the Tonga Islands*, II. 159, 163.
4. Buchanan, *Sketches of the History etc., of the North American Indians*, 158.
5. Man, dans *Jour. Anthr. Inst.*, XII. 92.
6. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 230.
7. Veniaminof, cité par Dall, *Alaska*, p. 398.
8. Theophilus Hahn fait observer (*The Supreme Being of the Khoi-Khoi*, p. 40) que les récit de Kolben avaient inspiré des doutes aux écrivains européens sans nulle raison valable.

la célérité de leur justice sont des points où ils surpassent toute la chrétienté[1] ». Des missionnaires se sont étonnés que chez les Zoulous, « malgré l'absence, pendant des siècles, de toute vérité révélée et de toute instruction religieuse convenable, il demeurât encore tant d'intégrité mentale, tant de capacité à discerner la vérité et la justice, et en outre tant de considération pour ces principes dans leur commerce quotidien les uns avec les autres[2]. » Zöller attribue au nègre un sentiment de justice très développé : « Nul Européen », dit-il, « du moins nul enfant européen, ne pourrait faire une distinction si pénétrante entre le châtiment juste et le châtiment injuste[3] ». Hinde observe : « Un des caractères les plus marqués des noirs est leur vive perception de la justice. Ils ne montrent pas de ressentiment à l'égard du châtiment mérité, lorsqu'il s'allie avec la justice sur d'autres points. Les Massaï ont le sens de la justice particulièrement développé[4] ». Dieffenbach écrit au sujet des Maoris : « Il y a chez eux un sens naturel et élevé de la justice; et c'est de nous qu'ils ont appris que bien des choses défendues peuvent se faire avec impunité, à condition qu'on les tienne secrètes[5] ». La justice est une vertu qui commande toujours le respect des Bédouins, et « l'injustice de la part des puissants est presque impossible. L'opinion publique s'affirme aussitôt; et le Cheik qui tenterait de se mettre au-dessus de la loi ne tarderait pas à se trouver abandonné[6]. »

L'émotion d'approbation publique est bien moins manifeste que l'émotion de ressentiment public. Ces émotions publiques sont en grande partie d'un caractère sympathique; et si le sentiment de l'affection sociale comporte toujours une tendance au ressentiment par sympathie, il ne comporte pas toujours une émotion bienveillante rétributive par sympathie. Chez les animaux, il semble que cette dernière émotion ne se produise pour ainsi dire jamais; et chez les hommes, elle fait souvent et déplorablement défaut. En règle générale, le ressentiment contre un ennemi est en soi beaucoup plus fort que n'est à l'égard d'un ami l'émotion rétributive bienveillante. Et s'agissant des formes de ces émotions issues de la sympathie, il n'est point surprenant que le sentiment

1. Kolben, *Present State of the Cape of Good Hope*, I. 301. *Cf. Ibid.* I. 339.
2. Cité par Tyler, *Forty Years among the Zulus*, p. 197.
3. Zöller, *Kamerun*, II. 92. *Cf. Idem, Das Togoland*, p. 37.
4. Hinde, *The Last of the Masai*, p. 34. *Cf.* Foreman, *Philippine Islands* p. 185.
5. Dieffenbach, *Travels in New-Zealand*, II. 106.
6. Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, II. 224 *sqq.*

altruiste soit éveillé plus aisément par la vue de la douleur que par la vue du plaisir[1], si l'on considère qu'il a pour objet fondamental la protection de l'espèce. En outre, la bienveillance rétributive par sympathie trouve de puissants rivaux dans les sentiments de jalousie et d'envie, qui tendent à rendre l'individu hostile à la fois envers celui qui est l'objet d'un bienfait et envers celui qui l'octroie. Comme le fait observer un écrivain de l'antiquité, « plus d'un souffre avec son ami quand son ami est dans la détresse, mais l'envie quand il est prospère[2]. » Mais bien que ces circonstances soient un obstacle à la naissance d'émotions bienveillantes rétributives par sympathie, elles ne s'opposent pas à l'approbation publique au cas où la société tout entière profite d'un bienfait, et elles n'ont point non plus de prise sur ces préférences instinctives désintéressées dont j'ai parlé plus haut. Je pense donc que nous pouvons conclure, en toute sûreté, que la louange et l'approbation morale publiques se sont présentées, à un certain degré, dès l'enfance de la société humaine. Les faits nombreux enregistrés dans les chapitres qui suivent feront, de plus, apparaître avec évidence que la conscience morale des sauvages modernes ne contient pas seulement la condamnation, mais aussi la louange.

1. *Cf.* Jodl, *Lehrbuch der Psychologie*, p. 686.

2. Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, I. 259.

CHAPITRE VI

ANALYSE DES PRINCIPAUX CONCEPTS MORAUX

Nous avons admis que les concepts moraux sont essentiellement des généralisations de la tendance qu'ont certains phénomènes à éveiller des émotions morales. Nous avons admis encore qu'il est deux espèces d'émotions morales : indignation et approbation. Si ces présomptions se vérifient, nous retrouverons soit l'indignation, soit l'approbation, au fond de tout concept moral. C'est, je crois, un point qui sera mis en évidence par le présent chapitre, consacré à l'analyse des principaux d'entre ces concepts.

Notre analyse portera sur les concepts moraux que se forme un esprit civilisé. Si les plus typiques des termes anglais qui expriment des estimations morales ont des équivalents dans les autres langues européennes, je ne prendrai pas sur moi de décider dans quelle mesure ils en ont aussi dans les langues non-européennes. Tous les peuples qui existent, et jusqu'aux plus bas, ont des émotions morales aussi certainement qu'ils ont des coutumes; et il n'est pas douteux qu'ils leur donnent expression dans leur langage. Mais savoir dans quelle mesure leurs émotions ont donné lieu aux généralisations que supposent les concepts moraux, c'est une autre question. Hyades remarque à propos des Fuégiens : « Les idées abstraites sont chez eux à peu près nulles. Il est difficile de définir exactement ce qu'ils appellent un homme bon et un homme

méchant; mais à coup sûr ils n'ont pas la notion de ce qui est bon ou mauvais, abstraction faite de l'individu ou de l'objet auquel ils appliqueraient l'un ou l'autre de ces attributs[1] ». La langue des Karok de Californie, bien que son vocabulaire soit riche, ne possède, dit-on, aucun équivalent du mot « vertu[2] ». Dans les langues indigènes des montagnards de l'Inde Centrale, « il semble n'y avoir aucune expression des idées abstraites, celles que l'on y rencontre en petit nombre étant dérivées de l'Hindi... La nomenclature des cérémonies religieuses, des qualités morales, et de la plupart des arts de la vie, tout cela est Hindi[3] ». En étudiant de près la langue des insulaires de l'archipel Tonga, Mariner n'y a pu découvrir « aucun mot exprimant essentiellement les qualités les plus hautes du mérite humain : vertu, justice, humanité; ni les défauts contraires : vice, injustice, cruauté, etc. A vrai dire, ils ont des façons d'exprimer ces idées », ajoute-t-il, mais qui « s'appliquent également à d'autres objets. Pour exprimer qu'un homme est bon ou vertueux, ils disent *tangata lillé*, un homme bon, ou *tangata loto lillé*, un homme dont l'esprit est bon. Mais le mot *lillé*, bon, s'applique également (à la différence de notre mot vertueux) à une hache, une pirogue, ou toute autre chose[4]. » Collins écrivait à propos des indigènes australiens des environs de Botany Bay et de Port Jackson : « Qu'ils aient l'idée d'une différence entre le *bon* et le *mauvais*, c'est ce qui résulte clairement de la présence, dans leur langage, de termes signifiant ces qualités ». Un poisson dont ils ne mangeaient point était *wee-re* ou mauvais, tandis que le kangourou était *bood-yer-re* ou bon; et ils se servaient de ces expressions non seulement pour des qualités que leurs sens percevaient, mais pour toute espèce de méchanceté et de bonté; c'étaient les seuls termes qu'ils eussent pour exprimer le juste et l'injuste, le bien et le mal. « Leurs ennemis étaient *wee-re*; leurs amis *bood-yer-re*. Si nous parlions

1. Hyades et Deniker, *Mission scientifique du Cap Horn*, VII. 251.
2. Powers. *Tribes of California*, p. 22.
3. Forsyth, *Highlands of Central India*, p. 139.
4. Mariner, *Natives of the Tonga Islands*, II. 147 *sq.*

de cannibalisme, ils en exprimaient leur grande horreur, et disaient que c'était *wee-re*. S'ils voyaient l'un de nos gens puni ou réprimandé pour les avoir maltraités, ils en exprimaient leur approbation, et disaient que c'était *bood-yer-re*, que c'était juste, que c'était bien[1] ».

Si l'on considère au surplus que les langues européennes elles-mêmes font usage de termes aussi généraux que « bon » et « mauvais » pour exprimer des qualités morales, il semble probable que les concepts moraux ne furent pas, à l'origine, clairement distingués d'autres généralisations plus compréhensives, et que c'est seulement par degrés, et lentement, qu'ils prirent une forme plus définie. D'autre part, il ne faut pas nous attendre à trouver dans les vocabulaires des langues le début de cette évolution. Nous avons toutes sortes de raisons de croire qu'un sauvage fait la différence, dans la pratique, entre la « méchanceté » d'un homme et la « méchanceté » d'un aliment, même alors qu'il n'a pas de cette différence une idée très claire. Comme le fait observer Wundt, « les phénomènes du langage ne souffrent pas qu'on les retraduise directement en processus éthiques : les idées elles-mêmes sont différentes de leurs véhicules d'expression, et, ici comme partout, le signe extérieur est plus récent que l'acte interne qu'il représente[2]. » Le langage est un généralisateur grossier; une ressemblance même superficielle entre des phénomènes différents suffira souvent à établir entre eux l'identité linguistique. Comparez la rectitude d'une ligne et la rectitude d'une conduite, le mal fondé d'une opinion et le mal fondé d'une action. Et remarquez les diverses significations que l'on donne au verbe « devoir » dans les phrases suivantes : « Ils devraient être arrivés à l'heure qu'il est, puisque le train a quitté Paris la nuit dernière »; « Si vous voulez bien vous porter, vous devez vous lever de bonne heure »; « Vous devez toujours dire la vérité ». Encore qu'il soit possible de montrer que, dans ces phrases,

1. Collins, *English Colony in New South Wales*, I. 548 *sq.*

2. Wundt, *Ethik*, p. 36 (trad. anglaise, p. 44).

le prédicat « devoir » signifie quelque chose que toutes possèdent en commun — à savoir la référence à une règle[1] — il ne faut nullement en déduire que ce point commun constitue l'essence de « devoir » au sens moral, ni qu'il nous donne la clé de son origine.

Rejetant toute question d'étymologie comme étrangère à notre sujet[2], nous allons, dans notre analyse des concepts moraux, nous efforcer de déterminer la valeur véritable de chacun d'eux, en examinant comment, et dans quelles conditions, se trouve généralement appliqué le terme qui en est l'expression. Nous nous en tiendrons aux termes principaux et typiques que l'on emploie comme prédicats dans les jugements moraux. Si nous parvenons à montrer qu'ils dérivent tous, fondamentalement, soit de l'indignation morale, soit de l'approbation morale, il ne saurait y avoir raisonnablement aucun doute quant à l'origine des autres termes du même genre.

La tendance d'un phénomène à éveiller l'indignation morale est directement exprimée par le terme *mauvais*, (*bad*) et une disposition d'esprit caractérisée par quelque « mauvaiseté » spéciale reçoit le nom de *vice*. Allié de près au terme « mauvais » se trouve le terme *fautif* (*wrong*). Mais il y a une nuance dans l'emploi de ces deux mots. Tandis que « mauvais » peut s'appliquer à la fois au caractère et à la conduite de quelqu'un, seule sa conduite peut être appelée « fautive ». La raison en est que le concept de la faute morale est façonné sur l'idée de la loi morale, dont on regarde la violation comme fautive. Et en posant une loi morale, nous nous contentons d'enjoindre un certain mode de conduite; nous n'ordonnons pas à quelqu'un d'avoir un certain caractère.

La loi morale trouve son expression dans le verbe *devoir* (*ought*), terme qui, dans l'éthique moderne, occupe d'habitude une position centrale parmi les prédicats moraux.

1. Cf. Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, p. 343 *sq.*

2. L'essai, que l'on a tenté, d'appliquer la méthode philologique à l'examen des concepts moraux, a abouti, selon moi, à un échec. On en peut juger par le livre de Baynes, *The Idea of God and the Moral Sense in the Light of Language*.

L'idée qu'il incarne est souvent considérée comme élémentaire et incapable d'analyse, « trop élémentaire », nous citons Sidgwick, « pour admettre une définition formelle[1] ». Je crois que cette conception, au lieu de simplifier les choses, a été l'une des causes principales de la confusion qui règne dans la pensée éthique.

Loin d'être une idée simple, le verbe « devoir » me semble clairement décomposable, encore qu'il ait un certain parfum bien personnel. Et d'abord, il exprime une « conation ». Quand je sens que je devrais faire une chose, j'éprouve une impulsion dans ce sens, même si c'est une impulsion contraire qui détermine finalement mon action. Et quand je dis à un autre homme : « Vous devriez faire ceci, ou cela », j'y mets assurément le dessein d'influer sur son action dans un certain sens. Dans la notion qu'enferme le substantif *duty* (en français : « devoir », également), substantif dont la signification éthique est identique à celle du verbe *ought*, cet élément conatif n'est plus si manifeste.

En rapport intime avec la nature conative du verbe « devoir » est le caractère impératif qu'il assume volontiers. Mais s'il s'emploie souvent impérativement, « devoir » n'est pas nécessairement ni essentiellement impératif. Même si le « tu devrais » que je m'adresse à moi-même, au figuré, peut s'appeler un commandement, il n'est guère possible de parler d'un commandement présent relatif à des actions passées. La phrase commune : « vous auriez dû faire ceci ou cela », ne peut s'appeler un commandement.

La conation exprimée dans le verbe « devoir » est déterminée par l'idée que le mode de conduite qui devrait être adopté n'est pas, ou ne sera peut-être pas adopté. Cette même idée de non-adoption détermine l'émotion qui donne au verbe « devoir » son caractère de prédicat moral. Le fait de faire ce qui ne doit pas être fait, d'omettre ce qui ne doit pas être omis, est de nature à éveiller l'indignation morale : voilà le fait essentiel contenu dans

1. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 32.

la notion de « devoir ». Tout jugement de « devoir » contient une négation implicite. Personne n'eût jamais songé à formuler une règle morale, si l'idée de la transgression de cette règle ne s'était présentée à son esprit. Nous pouvons renverser les paroles de l'Apôtre[1], et dire que là où il n'y a point de transgression, il n'y a point de loi. Quand on demanda à Solon pourquoi il n'avait pas spécifié de châtiment pour celui qui tuerait son père, il répondit qu'il lui avait paru que personne n'aurait l'idée de commettre un pareil crime[2]. De même, le moderne Shintoïste conclut à la pureté et à la sainteté des Japonais primitifs, du fait qu'on les représente comme un peuple sans commandements moraux[3]. C'est ce caractère prohibitif du verbe « devoir » qui a fait entrer dans l'idée du devoir celle d'une opposition à l'inclination, idée qui a trouvé son expression la plus illustre dans l'éthique kantienne, et qui faisait que Bentham regardait le mot lui-même comme ayant en soi « quelque chose de désagréable et de répulsif[4]. » C'est le lien intrinsèque entre le verbe « devoir » et le terme « fautif » qui a donné au devoir la place d'honneur dans les spéculations de l'éthique, toutes les fois qu'a régné le pessimisme moral. Les anciens Grecs, chez qui le bonheur était l'état de nature, ne parlaient jamais du devoir, mais tenaient la vertu pour le Bien Suprême. Le Christianisme, au contraire, pour qui l'homme est un être né et nourri dans le péché, regardait avant tout la morale comme la science du devoir. De même encore, dans les temps modernes, l'impératif catégorique de Kant fut une réaction contre cet optimisme moral qui, une fois de plus, avait donné la préférence à la vertu, considérant tout, dans le monde et dans l'humanité, comme bel et bon depuis le commencement des choses[5]. Il est également digne de remarque que le sentiment de satisfaction de soi, qu'engendre la conscience d'avoir agi selon la loi du devoir, n'a pas, dans

1. *Romains*, IV. 15.
2. Diogène Laerte, *Solon*, 10. Cicéron, *Pro S. Roscio Amerino*, 25.
3. Griffis, *Religions of Japan*, p. 72.
4. Bentham, *Deontology*, I. 10.
5. Ziegler, *Social Ethics*, p. 22, 75, sq.

la langue ordinaire, de nom exprès et distinct, tandis que le sentiment contraire est connu sous le nom familier et distinctif de « remords ». Ce n'est pas là, comme on l'a dit, « une indication significative de la condition morale de l'humanité[1] », mais c'est une indication significative du sens véritable de la notion même de devoir.

Ce n'est donc pas dans l'émotion d'approbation que l'on doit chercher l'origine de ce concept. Il se peut bien que nous applaudissions celui qui est fidèle à son devoir, mais l'idée de devoir n'appelle pas les applaudissements. Il n'y a pas de contradiction à désapprouver l'omission d'un acte et à en louer l'accomplissement. « Devoir » (*ought* non moins que *duty*) n'exprime que la tendance, dans une omission, à éveiller la désapprobation, et n'a rien à dire des conséquences de l'acte accompli. L'homme consciencieux écarte l'hommage qu'on veut lui rendre, en disant : « Je n'ai fait que mon devoir ». Le devoir est un « sévère législateur, » qui menace de châtiments, mais ne promet point de récompense[2].

Ainsi l'idée de « devoir » jaillit de la même source que les idées de « mauvais » et de « fautif ». Dire qu'un homme doit, devrait faire une chose, c'est, en tant que l'on vise ainsi la moralité de son action, exactement la même chose que de dire qu'il est mauvais, ou fautif, de sa part, de ne pas la faire; en d'autres termes, c'est dire que le non-accomplissement de cette action a une tendance à éveiller la désapprobation morale.

On regarde vulgairement « fautif » (*wrong*) comme le contraire de « légitime » (*right*[3]), et ce sont en réalité des termes contradictoires, si l'on reste dans la sphère de

1. Murray, *Introduction to Ethics*, p. 108.

2. La liaison intrinsèque qui existe entre le devoir et la désapprobation a déjà été remarquée par Stuart Mill (dans une note à l'*Analysis of the Human Mind*, de James Mill, II. 325). D'après lui, « on ne saurait citer aucun cas où nous considérons quelque chose comme un devoir, quelque action ou omission comme immorale et fautive, sans regarder l'auteur de la faute, le violateur du devoir, comme un juste objet de châtiment ». *Cf.* aussi Bain, *Emotions and the Will*, ch. 15, et Gizycki, *Introduction to the Study of Ethics*, adaptation anglaise de Stanton Coit, p. 102 *sq.*

3. Le mot « légitime », employé pour traduire le mot *right* dans ce qui suit, comporte une nuance qu'il est difficile de rendre en français, et qu'indiquerait en partie le mot « juste », sans l'acception morale déterminée du mot « justice » concept analysé plus loin. (Note du trad.)

l'évaluation morale positive. Nous ne disons pas que les actions d'êtres irresponsables, animaux ou petits enfants, sont « légitimes »; et pourtant elles ne sont pas fautives. Nous n'appelons pas « légitimes » les actions moralement indifférentes des êtres responsables, à moins que par là nous ne désirions souligner leur valeur morale, le fait qu'elles ne sont pas fautives. Un acte permissible n'est évidemment pas fautif, et dans cette mesure on peut dire qu'il est légitime; mais il serait plus exact de dire que l'on a le droit (*a right*) de le faire. L'adjectif « légitime », au sens strict, se rapporte à des cas d'où l'indifférent se trouve exclu. Une action légitime est, dans une circonstance donnée, *la seule* action légitime, et les autres actions proposées sont fautives. Ainsi « légitime » est en relation étroite avec « devoir », mais d'autre part « légitime » ne se confond pas avec « obligatoire ». Je ne saurais accepter entièrement l'opinion de Sidgwick que, « dans le fait même de reconnaître une conduite comme légitime, est contenue une prescription impérieuse de se conformer à cette conduite[1]. » Ce qui est légitime est d'accord avec la loi morale; « légitime », dans cette acception propre au mot *right*, signifie que le devoir est accompli. Il est vrai que le sur-obligatoire aussi est légitime. Mais « légitime » ne s'occupe pas du sur-obligatoire en tant que distinct de l'obligatoire, et ce qui dépasse le devoir comprend toujours l'accomplissement de quelque devoir. On peut admettre qu'il n'est « pas seulement légitime », mais non pas qu'il est plus légitime. Légitime n'a pas de comparatif. Un devoir est rempli ou ne l'est pas, et s'il ne l'est pas parfaitement, la conduite est fautive. Il y a des degrés dans la faute et dans le bien, selon que l'indignation et l'approbation morales sont plus fortes ou plus faibles; il n'est pas de degrés dans la légitimité (en ce sens de *rightness*).

Le fait que l'action légitime est un devoir rempli explique l'erreur généralement entretenue par les auteurs d'écrits

1. Sidgwick, *op. cit.*, p. 106.

éthiques, et d'après laquelle « légitime » est lié intrinsèquement à l'approbation morale[1]. Le choix de l'alternative légitime peut nous donner satisfaction et évoquer en nous une émotion d'approbation. Cette émotion peut être le motif pour lequel nous signalons la légitimité de l'acte, et le jugement par lequel nous agissons ainsi peut même intrinsèquement contenir une louange. La manière dont on prononce le jugement : « voilà qui est légitime ! », montre souvent qu'on entend par là exprimer une louange. Mais ce n'est pas à dire que le concept « légitime » en soi ait rapport à l'approbation morale et implique une louange. C'est seulement qu'on exprime en un seul mot : 1° le concept que le devoir est rempli, plus 2° une émotion d'approbation. La preuve que « légitime » *per se* n'implique pas de louange, c'est que nous trouvons parfaitement légitime que l'on paie une dette, que l'on tienne une promesse, que l'on s'abstienne de tuer, de voler, de mentir; et pourtant ces actes ou ces omissions n'ont en général absolument aucune tendance à éveiller en nous une émotion d'approbation morale.

Ainsi donc, le concept de « légitime », en tant qu'il signifie que le mode contraire de conduite aurait été fautif, tire en dernière analyse sa signification morale de la désapprobation morale. Ceci peut paraître étrange, si l'on songe que vulgairement on considère « légitime » comme positif, et « fautif » comme sa négation. Mais il faut nous souvenir qu'en ces matières le langage et les conceptions populaires ont pour point de départ l'idée d'une règle ou d'un commandement moraux. Il est d'importance capitale que les modes de conduite qui sont de nature à soulever l'indignation morale soient évités. On cherche à les prévenir par des prohibitions et des injonctions, souvent soulignées par des menaces de châtiment. Toute la discipline morale et sociale repose sur des com-

1. Hutcheson, *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, p. 279. Clifford, *Lectures and Essays*, p. 294, 304 *sq.* Fowler and Wilson, *Principles of morals*, II. 199. Alexander, *Moral Order and Progress*, p. 399.

mandements : les coutumes, et aussi les lois, sont des règles de conduite. Il est donc naturel que l'idée de commandement occupe la place d'honneur dans les conceptions populaires de la moralité. L'obéissance au commandement est légitime, sa violation est fautive. Mais ce qui donne naissance au commandement lui-même, c'est l'indignation soulevée par l'acte que le commandement interdit, ou par l'omission de l'acte qu'il enjoint.

J'ai parlé ici de *right* (« légitime ») en tant qu'adjectif. Employé comme substantif pour indiquer *a right*, (« un droit »), il exprime aussi, en quelque sens qu'on le prenne, un concept qui a sa racine dans l'émotion de désapprobation morale. Avoir le droit de faire une chose, c'est y être autorisé soit par la loi positive, pour ce qui est du droit légal, soit par la loi morale, pour ce qui est du droit moral; autrement dit, avoir le droit moral de faire une chose, c'est dire qu'il n'est pas fautif de la faire. Mais, généralement, le concept de « droit » signifie quelque chose de plus. Si un fait est autorisé, s'il n'est pas fautif, il s'ensuit, en règle générale, qu'il ne devrait pas être empêché, qu'on ne devrait mettre aucun obstacle à son accomplissement; et ce caractère d'inviolabilité est compris en grande partie dans les concepts même des droits. Un homme a le droit de vivre. Cela ne veut pas dire seulement qu'il ne fait tort à personne en maintenant son existence; cela veut dire surtout qu'il y aurait faute, de la part des autres, à l'empêcher de vivre; que c'est leur devoir de ne pas le tuer, ou même, selon les circonstances, que c'est leur devoir de l'aider à vivre. Et afin de constituer en lui un droit, le devoir en question doit être un devoir *envers lui*. Un exemple montrera clairement qu'un droit appartenant à A n'est pas seulement un devoir incombant à B, mais un devoir *envers* A incombant à B. Tuer l'esclave d'autrui, c'est une action qui peut être condamnée en tant que dommage causé à l'esclave lui-même, et, dans ce cas, c'est un devoir envers l'esclave que de ne pas le tuer; mais le même acte peut être condamné en raison du préjudice causé au maître de l'esclave, et il s'ensuit alors que

c'est un devoir envers le maître de ne pas lui tuer son esclave. Dans ce dernier cas, on ne peut guère dire que le devoir de ne pas tuer l'esclave constitue le droit de l'esclave à la vie; il constitue seulement le droit du maître à conserver vivant son esclave, à ne pas être privé de son esclave par un acte qui causerait la mort de celui-ci.

La conception d'un droit appartenant à tel ou tel homme renferme si souvent l'idée d'un devoir que d'autres ont envers lui, qu'il semble nécessaire de signaler l'existence de droits où cette idée ne se trouve point contenue. Par exemple, le droit d'un homme à défendre son pays n'implique pas intrinsèquement que l'ennemi ait tort de le mettre hors d'état d'exercer ce droit. Mais, d'autre part, il y a des droits qui ne sont autre chose que des devoirs envers ceux qui possèdent ces droits. Un droit n'est pas toujours le droit de quelqu'un à déployer une certaine activité ou à s'abstenir de la déployer; il peut se rapporter exclusivement aux actes ou aux omissions d'autrui. Dire qu'un homme a le droit d'être récompensé par son pays, c'est dire seulement que son pays est dans l'obligation de le récompenser. Dire qu'un père a le droit d'être obéi par ses enfants, c'est dire seulement qu'à ses enfants incombe le devoir de lui obéir. Dire qu'un homme a droit à l'intégrité de son corps, c'est dire seulement qu'il y a faute à lui infliger une blessure. A coup sûr, ces droits, si on les viole, donnent naissance à certains droits actifs; un homme peut avoir le droit de réclamer la récompense qui lui est due; un père, le droit d'exiger de ses enfants l'obéissance qu'ils lui doivent; un homme attaqué injustement, le droit de se défendre. Mais ces droits de réclamer une récompense, d'exiger l'obéissance, de repousser l'attaque, ne se confondent certainement pas avec les droits d'être récompensé, obéi, indemne.

On dit couramment qu'aux droits correspondent des devoirs. Mais, si l'on adopte cette expression, il faut se souvenir qu'en fait le devoir qui « correspond » à un droit, ou bien est inclus dans ce droit, ou bien se confond simplement avec lui. L'identité entre le droit et le devoir consiste

donc simplement en ceci que la notion du droit appartenant à quelqu'un est identique à la notion d'un devoir envers lui. Droits et devoirs ne sont pas identiques en ce sens qu'il y ait toujours un devoir de revendiquer un droit, bien qu'on l'ait prétendu[1]. Si on fait obstacle à la jouissance de mon droit, certes, on peut trouver que c'est mon devoir de ne pas tolérer cet empêchement, mais le concept de droit ne contient rien de tel. On peut en dire autant de l'affirmation qu'un droit à faire une chose est toujours, en même temps, un devoir de la faire; affirmation qui procède de cette doctrine que rien n'est moralement indifférent, et que rien ne dépasse le devoir; autrement dit, que toute ligne de conduite d'êtres responsables est ou bien fautive, ou bien obligatoire. Même si cette doctrine était psychologiquement fondée — et elle ne l'est pas — même s'il y avait coïncidence constante entre les actes qu'une personne a le droit d'accomplir et ceux qu'elle a le devoir d'accomplir, cela ne constituerait pas l'identité entre les concepts de droits et de devoirs. Suivant le sens du mot droit, le droit de A peut bien être le devoir de B envers A, mais le droit de A ne saurait être le devoir de A envers B ou envers quelqu'un d'autre.

Intimement liées aux notions de faute (*wrongness*) et de légitimité (*rightness*) se trouvent les notions d'*injustice* et de *justice*. L'injustice, évidemment, a quelque chose de fautif. Etre injuste, c'est toujours être injuste à l'égard de quelqu'un, cela implique que l'on commet une faute envers quelqu'un, que l'on viole le droit de quelqu'un. D'autre part, la « justice » est une sorte de légitimité. Elle implique l'idée que l'on a rempli un devoir envers quelqu'un, un devoir correspondant à un droit[2]; nous disons que la justice « exige » que ce devoir soit rempli. De même qu'un acte est « légitime » si l'omission en est fautive, de même un acte est « juste », au sens strict du mot, si l'omission en est injuste. Mais de même que

1. Alexander, *op. cit.* p. 146 *sq.*
2. D'après les *Institutiones* de Justinien (I. 11) « la justice est la volonté constante et perpétuelle de rendre à chacun son droit », — justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuens.

l'adjectif « légitime », l'adjectif « juste » s'emploie quelquefois dans un sens plus large, pour signifier que quelque chose n'est « pas injuste ». De même que l'on ne peut guère refuser l'épithète de « légitimes » aux actes non obligatoires qui ne sont « pas fautifs », de même on ne peut guère refuser l'épithète de « justes » aux actes non-obligatoires qui ne sont « pas injustes », même s'ils ne sont pas exigés par la justice.

D'un autre côté, « injustice », « justice », ne sont pas simplement d'autres noms pour signifier la violation ou le respect des droits. Quand nous disons d'un acte qu'il est « injuste », nous soulignons qu'il contient de la partialité. Nous ne disons pas que le meurtre, le vol, sont injustes, mais qu'ils sont fautifs ou criminels, parce que la partialité contenue dans leur exécution disparaît entièrement sous leur caractère général de faute ou de crime : mais nous admettons immédiatement leur grossière injustice si nous réfléchissons que le meurtrier, le voleur, a suivi son inclination avec le plus parfait mépris des droits de son prochain. Et nous trouvons qu' « injuste » est un mot admirablement propre pour le juge qui condamne l'innocent dans l'intention de sauver le coupable, ou pour l'employeur qui retient pour son compte le profit qu'il devrait partager avec ses employés. De même, quand nous disons d'un acte qu'il est « juste » au sens strict du mot, nous signalons que, par son omission, on aurait témoigné à quelqu'un une préférence imméritée. Il est vrai, comme l'observe Adam Smith, que « souvent nous pouvons suivre les règles de la justice en nous tenant bien tranquillement assis et sans rien faire[1] » et que l'homme qui s'abstient, sans plus, de léser la personne, les biens et la réputation de son prochain fait strictement ce qui est juste; mais en pareil cas, nous n'appliquons guère l'épithète de « juste », simplement parce qu'il n'y a aucune raison de souligner la partialité que contiendrait une conduite toute contraire. D'un autre côté, nous disons qu'il

1. Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 117.

est juste, ou, plus fortement, que la justice exige que l'innocent ne souffre pas aux lieu et place du coupable, ou que l'employeur donne à ses employés tout ce qui leur revient.

Il est nécessaire de noter que l'impartialité exigée par la justice se maintient dans l'ordre reconnu des droits, que ces droits aient eux-mêmes une origine partiale ou impartiale. Le père est injuste, qui fait don de ses biens à l'un de ses enfants de préférence aux autres, si tous ont un droit reconnu à une part égale de ses biens, ce droit ne fût-il que conditionnel; et l'homme est injuste, qui s'adjuge un profit auquel un autre a un droit égal. Mais dans une société qui regarde l'esclavage comme une institution moralement acceptable, un homme ne passe pas nécessairement pour injuste s'il bat un esclave dans des conditions où il serait fautif de battre un homme libre. Toutefois, en cas de droits inégaux, la justice n'admet pas plus de différence de traitement qu'il n'y a de différence entre les droits. Il est peut-être juste de châtier un homme qui, par un crime, a perdu le droit de tout citoyen respectueux des lois à être protégé contre une douleur infligée volontairement, mais il est injuste de pousser l'inégalité entre sa condition et celle des autres citoyens plus loin que l'inégalité de leurs droits, en lui infligeant un châtiment trop sévère.

Ce qui assigne à la justice un rôle particulièrement éminent par rapport aux châtiments et aux récompenses, c'est l'importance attachée au devoir d'impartialité. Les droits d'un homme dépendent en grande partie de ses actions. Toutes choses égales d'ailleurs, le criminel n'a pas les mêmes droits que l'innocent à l'inviolabilité de sa réputation, de sa liberté, de sa propriété, de sa vie; l'avare, l'égoïste, n'ont pas les mêmes droits que le bienfaiteur, le philanthrope. C'est sur ces différences dues à la conduite qu'insistent les mots « juste » et « injuste »; car, en pareil cas, il y aurait eu injustice si les droits eussent été égaux. Quand nous disons qu'un criminel a été « justement » emprisonné, nous signalons qu'il n'a pas été victime d'une impartialité excessive, puisqu'il a perdu, en

raison de son crime, le droit commun à la liberté. Quand nous disons qu'un bienfaiteur a été « justement » récompensé, nous signalons qu'il n'a pas été l'objet d'une faveur partiale, puisqu'il a acquis des droits spéciaux à une récompense. Mais la « justice », au sens strict, d'un châtiment ou d'une récompense signifie quelque chose de plus; comme nous l'avons vu, ce qui est strictement « juste » est toujours l'accomplissement d'un devoir correspondant à un droit qui aurait été partialement méconnu par une transgression de ce devoir. S'il est juste qu'une personne soit récompensée, récompensée elle doit être : et remplir ce devoir c'est lui rendre justice. Ou inversement, s'il est juste qu'une personne soit punie, punie elle doit être : et ne point la châtier c'est commettre envers d'autres une injustice. Une injustice d'abord envers tous ceux qui trouvent dans le châtiment l'expression de leur condamnation de la faute, en ce sens que leur légitime prétention de faire punir le criminel, leur droit de résistance à l'acte fautif, est ainsi violé au profit de l'offenseur. Une injustice, aussi, envers les autres criminels punis pour des actes analogues, en ce sens qu'ils ont le droit d'exiger que l'on ne montre pas de préférence à celui dont le crime est égal au leur. La justice rétributive peut admettre une certaine latitude dans la rétribution. Au point de vue de la collectivité, il n'y a peut-être pas grand intérêt à ce qu'un certain crime soit puni d'amende ou à ce qu'il soit puni de prison. Mais la justice exige que tous, les circonstances étant les mêmes, soient punis avec la même sévérité, puisque le crime a eu sur leurs droits les mêmes effets.

Le mot d' « injustice » attribue à la partialité d'un certain mode de conduite une importance qui englobe toujours la condamnation de cette partialité. Comme toute autre espèce de faute, l' « injustice » est donc un concept fondé manifestement sur l'émotion de désapprobation morale. De même le concept de « justice », soit qu'il contienne l'idée, tel devoir n'étant pas rempli, qu'une injustice serait commise, soit qu'on l'emploie simplement

pour indiquer que tel mode de conduite n'est « pas injuste ». Mais le mot « juste » peut encore s'appliquer dans un autre sens. Il peut souligner élogieusement l'impartialité d'un acte. Si l'on songe combien il est difficile d'être rigoureusement impartial et de donner à chacun son dû, surtout quand on a soi-même des intérêts en jeu, il est tout naturel de louer des hommes parce qu'ils sont justes; il est par suite tout naturel que ce soit un éloge de donner à quelqu'un le titre de juste. C'est ainsi encore que l'on emploie le mot « justice » comme le nom d'une vertu, « la maîtresse et la reine de toutes les vertus[1] ». Mais tout ceci ne signifie pas qu'il entre dans le concept de justice une émotion d'approbation. Cela signifie seulement que l'on n'emploie qu'un seul mot pour désigner un concept — qui, nous l'avons vu, tire en dernière analyse sa signification de la désapprobation morale — et, outre ce concept, une émotion d'approbation. La preuve qu'il n'y a pas de rapport entre le concept de justice et l'émotion d'approbation morale, c'est que ce n'est pas louer un acte que de dire : « il n'est que juste[1]. »

Passons maintenant des concepts issus de la désapprobation morale aux concepts issus de l'approbation morale. Au tout premier rang de ces derniers se trouve le concept de « bon » (*good*)[2].

« Bon », que l'on accole à une grande variété d'objets, prend dans les divers cas diverses nuances de signification : toutefois, il est une caractéristique commune à toutes les choses qu'on appelle « bonnes ». Ce ne peut

1. Cicéron, *De Officiis*, III. 6.

2. Bain, qui adopte une conception très légale de la conscience morale, soutient (*Emotions and the Will*, p. 292) que « les bonnes actions positives et le sacrifice de soi... dépassent la région de la moralité proprement dite, et occupent une sphère à part ». Durkheim a exprimé une opinion analogue (*Division du travail social*), et tout récemment, ce fut Lagerborg, dans son intéressante étude : La nature de la morale (*Revue Internationale de Sociologie*, XI. 466). Durkheim prétend (p. 30) qu'il serait « contraire à toute méthode » de comprendre sous la même rubrique des actes qui sont obligatoires et des actes qui sont des objets d'admiration, et qui échappent en même temps à toute règle. « Si donc, pour rester fidèle à l'usage, on réserve aux premiers la qualification de moraux, on ne saurait la donner également aux seconds ». Mais je ne vois pas en quoi l'usage ordinaire reconnaît la règle comme pierre de touche de la moralité. Au contraire, des mots tels que « bonté » et « vertu », bien qu'ils n'aient absolument aucun rapport avec une règle morale quelconque, ont toujours été appliqués jusqu'ici à des qualités manifestement morales.

guère être, ainsi que l'affirme Spencer[1], la qualité que possède cette chose d'être bien adaptée à une fin donnée. Il est vrai que le bon couteau est celui qui coupe, le bon fusil celui qui porte loin et juste. Mais je ne vois pas comment « bon », au sens moral, contient la moindre idée d'adaptation à un but donné; et quand je dis de la conduite qu'elle est « bonne », je n'entends assurément pas par là qu'elle « conduit à la vie en chacun et en tous ». « Bon » indique simplement l'approbation ou la louange d'une chose à cause de qualités que cette chose possède. On loue une maison en disant qu'elle est « bonne » si elle remplit la fin que l'on attend d'elle; un vin est « bon » s'il a un goût agréable; un homme est « bon » en raison de sa valeur morale. « Bon », épithète morale, contient une louange, qui est l'expression extérieure de l'émotion d'approbation morale; et on accole cette épithète à un sujet d'évaluation morale, en raison de sa tendance à éveiller cette émotion.

On a communément identifié «bon » et « légitime » : cette identification n'est pas fondée. Il est légitime qu'un père nourrisse ses jeunes enfants, en ce sens qu'en les nourrissant il s'acquitte d'un devoir qui lui incombe. Mais nous ne disons pas qu'en les nourrissant il fait une bonne action, ni qu'il est bon parce qu'il les nourrit. Nous ne disons pas qu'un homme est bon parce qu'il ne vole ni ne tue, encore que sa conduite soit légitime dans ces limites. L'antithèse entre légitime et fautif est, dans un certain sens du moins, contradictoire; l'antithèse entre bon et mauvais n'est que contraire. Tout acte — à condition qu'il entre dans la sphère de l'évaluation morale positive — tout acte qui n'est pas fautif est légitime; mais tout acte qui n'est pas mauvais n'est pas nécessairement bon. De même que nous pouvons dire d'une chose qu'elle n'est « pas mauvaise », et refuser pourtant de l'appeler « bonne », de même nous pouvons refuser l'épithète de « bon » au simple accomplissement d'un devoir, dût la conduite opposée être mauvaise. D'un autre côté, attri-

1. Spencer, *Principles of Ethics*, I. 21 *sqq*.

buer la bonté à l'accomplissement d'un devoir, ou, en d'autres termes, louer quelqu'un pour un acte dont l'omission aurait encouru le blâme, n'implique pas une confusion de concepts éthiques. Dire d'un seul et même acte qu'il est légitime et qu'il est bon, c'est dire en réalité que nous le considérons à deux points de vue différents. Puisque la louange morale exprime une attitude bienveillante de l'esprit, il convient que l'on ne soit pas avare dans sa louange de la conduite légitime d'autrui; tandis que la louange de soi est déplorable, et que seul l'autre point de vue est de mise quand on se juge soi-même. On peut dire, sans encourir de censure : « J'ai fait mon devoir, j'ai fait ce qu'il était légitime de faire »; mais on ne dira pas : « J'ai fait une bonne action »; et il serait particulièrement odieux de dire : « Je suis bon ». Le meilleur des hommes ne veut pas qu'on lui dise qu'il est bon : « Pourquoi m'appelles-tu bon? Il n'y a qu'un seul bon, c'est Dieu[1] ».

« Bonté » est une expression générale de louange morale; *vertu* indique une disposition d'esprit caractérisée par quelque forme spéciale de la bonté. Celui qui est tempérant d'habitude possède la vertu de tempérance, celui qui est habituellement juste, la vertu de justice. Et même si l'on dit d'un homme simplement qu'il est « vertueux », cette épithète lui est appliquée par allusion plus ou moins nette à quelque élément de bonté qui constitue la vertu de cet homme. Un Etre Suprême, auquel on attribue la parfaite bonté, on ne l'appelle pas vertueux, mais bon.

C'était l'opinion d'Aristote que la vertu est imparfaite, tant que l'agent ne peut accomplir l'action vertueuse sans un conflit d'impulsions. D'autres prétendent au contraire que vertu signifie essentiellement effort, résistance et conquête. On l'a représentée comme « une médiation par la souffrance[2] »; d'après Kant, c'est « la disposition morale en lutte[3] ». Mais je ne vois pas en quoi la vertu

1. *St. Matthieu*, XIX. 17.
2. Laurie, *Ethica*, p. 253 *sqq.*
3. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, I. 1. 3 (*Sämmtliche Werke*, V. 89).

présuppose une lutte, ni en quoi elle est amoindrie parce qu'elle s'exerce avec peu ou pas d'effort. Une vertu consiste en une disposition à vouloir ou à ne pas vouloir des actes d'une certaine espèce, et elle n'est en rien diminuée parce que nulle impulsion contraire ne se fait sentir. Il est vrai que dans la lutte et la conquête on peut déployer plus de vertu : la vertu de contrôle sur soi-même, outre la vertu qu'elle sert à acquérir. Ainsi, la qualité d'esprit qui se manifeste par un effort habituel et victorieux pour dominer de fortes passions sexuelles est une vertu distincte de la vertu de chasteté. Mais même cette vertu de résistance aux impulsions séductrices n'est pas, *ceteris paribus*, d'autant plus grande que la victoire est plus difficile. Prenez deux hommes, de passions également fortes, également exposés aux tentations, qui s'efforcent sérieusement de mener une vie chaste. Celui qui, par la force plus grande de sa volonté, réussit avec le moins de lutte n'est assurément inférieur ni en chasteté, ni en maîtrise de soi. Supposez encore que ces deux hommes soient exposés à des tentations inégales. Celui qui surmonte la tentation la plus forte *déploie* plus de maîtrise de soi ; cela n'empêche que l'autre peut en posséder autant que lui ; et, à coup sûr, sa chasteté ne s'en trouve pas accrue. Il a peut-être plus de mérite, mais le mérite n'est pas nécessairement proportionné à la vertu.

Les vertus sont de larges généralisations de dispositions mentales, considérées dans leur ensemble comme louables. En raison de leur caractère stéréotypé, il advient aisément que la possession d'une vertu ne confère point de mérite à son possesseur ; et les vertus d'un homme ne sont pas, du moins pour la conscience morale éclairée, la mesure exacte de sa valeur morale. Pour se former une juste opinion de la valeur d'un caractère, il faut tenir compte de la force des désirs instinctifs, et des motifs de la conduite. Il y a des vertus qui ne s'occupent pas de ces données. Un homme sobre, sans goût pour les boissons fortes, possède la vertu de sobriété au même degré qu'un autre dont la sobriété résulte d'une pénible victoire sur un désir très fort. Celui qui est brave par désir d'être applaudi

n'est pas inférieur, en vertu de courage, à celui qui brave le danger par sentiment du devoir. Tout ce que présuppose la possession d'une vertu, c'est qu'elle a été mise à l'épreuve. On ne peut pas dire de gens qui ne connaissent pas les boissons fortes qu'ils possèdent la vertu de sobriété, ni d'un homme qui n'eut jamais rien à dépenser qu'il se distingue par sa frugalité. Car attribuer à quelqu'un une vertu, c'est toujours, en quelque mesure, faire son éloge; et ce n'est pas un éloge, mais une ironie, de dire d'un homme qu'il « fait de nécessité vertu ».

On a essayé de concilier les conceptions aristotélicienne et kantienne du rapport qui existe entre la vertu et l'effort, en disant que la vertu est l'harmonie conquise, et le mérite, la conquête de cette harmonie[1]. C'est présupposer qu'un homme chez qui la vertu est naturelle a dû avoir aussi ses conflits. Mais assurément il n'en est pas toujours ainsi. Qui peut affirmer que tout homme tempérant, ou charitable, ou juste, a nécessairement acquis la vertu au prix d'une lutte intérieure? Il y a des gens chez qui certaines vertus du moins sont naturelles dès l'origine, et d'autres qui les acquièrent avec un minimum d'efforts.

On a beaucoup discuté le rapport entre la vertu et le devoir. On a dit qu'ils « sont co-extensifs, celle-là définissant la conduite par la qualité d'esprit de l'agent, celui-ci par la nature de l'acte accompli[2] ». On a dit qu'ils expriment le même idéal, la vertu, subjectivement, et le devoir, objectivement[3]; ou que la vertu, au sens propre, est « cette qualité du caractère qui rend apte à l'accomplissement du devoir », et qu'elle « ne vit que dans l'accomplissement du devoir[4] ». En même temps l'on admet que « la marque distinctive de la vertu semble résider en ce qui est au delà du devoir », et que, « s'il est vrai que toute vertu est un devoir, et tout devoir une vertu, il est cer-

1. Dewey, *Study of Ethics*, p. 133 *sq.* Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, I. 228; *Cf.* aussi Shaftesbury, Inquiry concerning Virtue and Merit, I. 2. 4., dans *Characteristicks*, II. 36 *sqq.*

2. Alexander, *op. cit.* p. 244.

3. Grote, *Treatise on the Moral Ideals*, p. 22. *Cf.* Seth, *Study of Ethical Principles*, p. 239.

4. Muirhead, *Elements of Ethics* p. 190 n.

taines actions, cependant, auxquelles s'applique plus naturellement l'épithète de vertueuses[1]. » De son côté, Sidgwick, dans son chapitre si étudié sur « la Vertu et le Devoir », observe qu'il a « cru préférable d'employer les mots de telle sorte que « conduite vertueuse » pût englober aussi bien et l'accomplissement du devoir, et toutes les bonnes actions qui, dans la croyance commune, dépassent le devoir; tout en reconnaissant que la vertu, dans l'usage ordinaire du mot, se manifeste plus évidemment dans ces bonnes actions[2] ».

Il n'est pas surprenant que ceux qui regardent l'idée de « devoir » comme réfractaire à l'analyse, ou qui ne parviennent pas à en reconnaître la signification véritable, soient embarrassés par son rapport avec la vertu. Nous n'appelons pas vertu le fait qu'un homme s'abstient habituellement de tuer ou de voler, ou paie ses dettes, ou remplit un grand nombre d'autres devoirs. Mais nous appelons vertus la chasteté, la tempérance et la justice, bien que nous regardions comme obligatoire pour un homme d'être chaste, tempérant et juste. Nous appelons aussi vertus l'hospitalité, la générosité, la charité, lorsqu'elles sortent des limites strictes du devoir. « Le rapport entre la vertu et le devoir est compliqué », dit Alexander[3]. « Dans l'usage commun, chacun des termes semble inclure quelque chose qui est exclu de l'autre », remarque Sidgwick[4]. Mais, en réalité, le rapport entre eux n'est pas compliqué, car ils n'en ont d'autres, intrinsèquement, que leur commun antagonisme au mot « fautif » ou « faute ». Parler de devoir, c'est parler de quelque chose dont le non-accomplissement tend à susciter l'indignation morale; parler de vertu, c'est parler de quelque chose dont l'accomplissement tend à éveiller l'approbation morale. Si les vertus occupent réellement un assez large champ de la province du devoir, c'est simplement parce qu'elles sont des dispositions d'esprit. Nous pouvons louer l'habi-

1. Alexander, *op. cit.* p. 243 *sq.*
2. Sidgwick, *op. cit.* p. 221.
3. Alexander, *op. cit.*, p. 244.
4. Sidgwick, *op. cit.*, p. 219.

tude de la justice ou de la reconnaissance, même si nous ne trouvons rien de très louable dans un acte isolé de justice ou de reconnaissance.

S'agissant des rapports entre le devoir et le *mérite*, la confusion qui règne n'est pas moindre. Tout comme les idées de « bon » et de « vertu », le « méritoire » tire son origine de l'émotion d'approbation morale : mais tandis que les deux premiers termes expriment simplement une tendance à faire naître cette émotion, « méritoire » signifie que l'objet auquel on l'applique mérite la louange, qu'il a de justes titres à la louange, ou, en d'autres termes, qu'il doit être reconnu comme bon. Par là, « méritoire » prend une acception plus emphatique que « bon »; mais en même temps son domaine se trouve réduit d'une manière particulière. De même qu'en disant d'une chose : elle doit, ou devrait être faite, on sous-entend l'idée qu'elle pourrait ne pas se faire, de même le mot de « méritoire » fait songer à une bonté qui pourrait ne pas être dûment reconnue. Et de même qu'il n'y aurait pas de sens à parler de devoir quand on n'envisage même pas la conduite opposée, de même il serait absurde d'attribuer à quelqu'un du mérite pour un acte dont la bonté est universellement admise. Ainsi « méritoire » contient une restriction. Ce serait presque un blasphème d'appeler méritoires les actes d'un Dieu conçu comme infiniment bon, puisque ce serait imaginer une limite à sa bonté.

La prétention expresse à l'éloge qu'élève le « méritoire » lui a valu l'hostilité de nombreux moralistes. On l'a identifié avec le « surobligatoire », concept qui est en abomination à plusieurs. Il est pourtant manifeste, d'après ce qui précède, que ces termes ne sont pas identiques. De même que l'accomplissement d'un devoir peut être regardé comme une bonne action; de même il peut être regardé comme une action qui doit être reconnue bonne. Sans doute y a-t-il, dans la pratique, un certain antagonisme entre le devoir et le mérite. Nous ne louons, et surtout nous ne jugeons digne de louange, que ce qui est

au-dessus de la moyenne[1], nous blâmons ce qui reste au-dessous. On n'attribue aucun mérite à l'accomplissement d'un devoir qui n'est pas souvent négligé, ou dont la négligence serait positivement punie ou blâmée. Nous ne pensons pas qu'un homme doive être loué pour des actes que son intérêt personnel le pousse à accomplir; et puisque l'on blâme ou l'on punit généralement la transgression d'un commandement moral habituellement respecté, il n'y a rien de méritoire, dans des circonstances normales, à s'acquitter d'un devoir. Mais si la plupart des actes jugés méritoires sortent ainsi des limites grossières que trace au devoir l'esprit populaire, nous sommes souvent disposés, par contre, à attribuer du mérite à l'accomplissement d'un acte qui, strictement parlant, est un devoir, mais un devoir que le plus grand nombre, dans les mêmes circonstances, eût négligé d'accomplir. Ceci montre que l'antagonisme entre le devoir et le mérite n'a rien d'absolu. Et le concept du mérite *per se* n'implique aucun antagonisme de cette nature.

J'avoue ne pas saisir ce que veulent dire ces écrivains qui identifient le « méritoire » et le « surobligatoire », et qui au même moment nient l'existence du surobligatoire. Ferment-ils les yeux à l'importance du fait psychique qu'indique le mot de « mérite », ou le regardent-ils comme une chimère, incompatible avec une conscience morale suffisamment éclairée? Pour ma part, je ne vois pas comment la conscience morale pourrait se passer de cette idée qu'il y a des actions qui méritent louange ou récompense, qui doivent être louées ou récompensées. Cette dénégation du mérite ne peut se soutenir qu'à un point de vue purement théologique; et, même alors, au seul point de vue des rapports de l'homme avec Dieu. Il est évident qu'un être déchu, dont les meilleurs efforts ne sont que péché, ne saurait être reconnu par Dieu comme bon, ne saurait avoir aucun mérite. Mais il n'est ni très juste, ni prati-

1. Le mérite, suivant la formule d'Alexander (*op. cit.* p. 196), « exprime l'intervalle qui sépare le méritoire de la moyenne ».

quement possible, qu'un homme mesure son semblable à un critère surhumain de perfection, et qu'il essaie de supprimer l'émotion naturelle de l'approbation morale et les titres qui en découlent, en se persuadant qu'il n'est pas d'être mortel capable de faire une chose que l'on doit reconnaître comme bonne.

Parfaitement distincte de la question de mérite se pose donc celle du *surobligatoire*. Peut-on faire plus que son devoir? en d'autres termes : y a-t-il un bien qui ne soit pas en même temps un devoir? La réponse dépend du contenu que l'on donne aux commandements du devoir, elle peut dès lors varier sans affecter le concept même du devoir. Si nous considérons que tout homme est dans l'obligation de contribuer au bonheur général autant qu'il est en son pouvoir de le faire, nous devons également soutenir que personne ne peut rien faire de bon qui dépasse son devoir. Il en va de même si nous regardons comme le devoir fondamental de chacun « la réalisation de son moi », ou l'exercice « normal » de ses fonctions naturelles. Dans tous ces cas, « la tendance à agir au delà de l'obligation », comme l'exprime Price[1], « se confond avec la tendance à agir contrairement à l'obligation, et faire plus qu'il ne convient de faire, c'est faire le mal ». Il est indéniable, toutefois, que les partisans de ces idées ont en réalité deux critères du devoir : l'un, d'après lequel ils mesurent l'homme abstrait et ses actions par rapport à un certain idéal de vie qu'il leur plaît d'identifier avec le devoir; l'autre, qui les guide dans la pratique quand ils portent un jugement moral sur leur propre conduite et celle de leur prochain. L'homme consciencieux est porté à se juger plus sévèrement lui-même qu'il ne juge les autres, en partie parce qu'il connaît son cas mieux que le leur[2], et en partie parce qu'il craint naturellement de se montrer intolérant et injuste. Il se peut bien qu'il n'admette pas volontiers qu'il peut faire plus que son devoir,

1. Price, *Review of the Principal Questions in Morals*, p. 204 *sq*.

2. *Cf.* Sidgwick, *op. cit*. p. 221.

quand il lui est si difficile de faire simplement ce qu'il doit faire, et quand il est frappé de ses propres imperfections. Pourtant je ne vois pas comment il pourrait, en conscience, nier qu'il a omis d'accomplir mainte action louable ou héroïque sans se croire blâmable de les avoir omises.

D'après Sidgwick, « on ne saurait contester qu'il est, dans un certain sens, du devoir strict d'un homme d'accomplir toute action qu'il juge excellente, suivant la mesure de ses moyens[1] ». Ceci n'est pas si évident, il me semble, et la notion même du devoir ne contient rien de tel. Ne confondons pas la loi morale et l'idéal moral. Le devoir est un minimum de moralité : le suprême idéal moral de l'élite en est le maximum. Ceux qui font tenir toute la moralité dans le mot de « devoir » identifient minimum et maximum, mais je ne vois pas en quoi la moralité s'en trouve mieux. Elle s'en trouve peut-être plus mal. La reconnaissance d'un « surobligatoire » n'abaisse pas l'idéal moral; au contraire, elle l'élève; ou, dans tous les cas, elle offre une meilleure possibilité de revendiquer la loi morale et de l'administrer justement. C'est aujourd'hui un principe admis en législation qu'une loi perd de son poids si on ne l'applique pas strictement. Si la réalisation du plus haut idéal moral est commandée par une loi morale, cette loi restera toujours lettre morte, et la moralité n'y gagnera rien. Bien au-dessus de l'effort inquiet de remplir les commandements du devoir se dresse la libre et haute aspiration à vivre selon un idéal, qui, s'il est inaccessible, ne menace du moins ni de blâme ni de remords celui qui ne parvient pas à en atteindre les sommets. Est-ce que l'expérience ne montre pas que ceux dont la pensée est occupée sans cesse des prescriptions du devoir tendent à devenir durs et intolérants?

Ceux qui nient l'existence de choses moralement « louables » qui ne constituent pas des devoirs sont aussi les mêmes, en général, qui nient l'existence de choses mora-

1. Sidgwick, *op. cit.* p. 219.

lement *indifférentes* dans la conduite des êtres responsables. Le « surobligatoire » et l' « indifférent » ont ceci de commun qu'ils sont « ultra-obligatoires »; et nier l'un ou l'autre, c'est manifester la même tendance à regarder la loi morale comme le seul fait de la conscience morale. Même l'utilitarisme ne peut pas, s'il est conséquent avec ses principes, admettre quoi que ce soit d'indifférent dans le domaine de l'évaluation morale, puisque deux modes de conduite opposés ne peuvent guère produire exactement la même somme de bonheur. Comme cette répudiation de l' « indifférent » est absolument contraire à la moralité du sens commun, que nulle théorie éthique, après tout, ne peut se permettre de négliger, on a fait de considérables dépenses d'ingéniosité pour chercher à montrer — mais en vain — que l' « indifférent » n'est autre chose qu'une grossière conception populaire, incapable de résister à une critique sérieuse. Ziegler demande ironiquement : « Des questions aussi extérieures que le boire et le manger sont à coup sûr moralement indifférentes? Et pourtant, le trop boire, le trop manger, le fait de consacrer trop de temps aux exercices de plein air, le fait de flâner comme un oisif, tout cela est-il moralement indifférent? Ou, à l'inverse, est-il moralement admissible, est-il sain de se réduire, s'affaiblir, se rendre malade par le jeûne, ou de devenir hypocondriaque à force de rester enfermé?[1] » Cet argument, cependant, repose sur une confusion entre des volitions différentes. Si le boire et le manger en général, ou l'excès ou le défaut de boire et de manger, ne sont point choses indifférentes, il n'en reste pas moins que boire et manger dans tel et tel cas sont indifférents. De son côté, Bradley remarque : « Il est légitime, et c'est un devoir, qu'il existe une sphère de détails indifférents. C'est un devoir pour moi de développer ma nature par un choix particulier entre ces détails. Dès lors, *parce que* c'est là un devoir, c'est un devoir de *ne pas* faire un devoir de chaque détail : et de la sorte, en chaque détail, j'ai fait

1. Ziegler, *op. cit.* p. 85.

mon devoir[1]. » Cette affirmation, elle aussi, atteste une confusion curieuse entre des faits absolument différents. Il est peut-être très vrai que ce soit un devoir de reconnaître certaines actions comme indifférentes, et cela, c'est une chose; mais c'en est une tout autre que d'accomplir ces actions. Et si c'est un devoir de reconnaître certaines actions comme indifférentes, comment peut-on au même moment considérer que c'est un devoir de les accomplir?

On a prétendu que la sphère de l'indifférent constitue la totalité du « devoir »; que lorsque l'on peut atteindre la même fin par divers moyens, une action peut bien être indifférente par rapport au choix des moyens, mais ne l'est plus si l'on considère la fin à atteindre; par suite, elle n'est indifférente qu'en apparence[2]. « Si c'est mon devoir moral de me rendre d'une ville dans une autre », dit Bradley, « et qu'il y ait deux routes également bonnes, il est indifférent pour le devoir moral en question de savoir *laquelle* des routes je prends; il n'est pas indifférent de savoir *que* je prends l'une, ou l'autre; et quelle que soit la route que je prends, en la suivant je fais mon devoir, et ainsi il s'en faut qu'elle soit indifférente : ma marche suivant la route A est une question de devoir par rapport à la fin proposée, si elle n'en est pas une par comparaison avec ma marche suivant B; et de même pour ce qui est de B; — mais ni suivant A, ni suivant B, je n'échappe à la sphère du devoir ». Tout ceci est vrai, mais ne constitue pas un argument contre l' « indifférent ». L'affirmation suivante : « Vous devez aller à la ville, et prendre la route A ou la route B », se rapporte à deux volitions que l'on regarde comme fautives, à savoir, la volition de ne pas du tout aller à la ville, et la volition de prendre toute autre route que A ou B. Et cette affirmation se rapporte encore à deux couples de volitions, et elle indique que le choix entre les volitions qui constituent chaque couple est indifférent. Vous avez le choix entre prendre la route A

1. Bradley, *Ethical Studies*, p. 195, n. 1.
2. Simmel, *op. cit.* I, 35 *sqq.* Alexander, *op. cit.* p 50 *sqq.* Murray, *op. cit.* p. 26 *sq.* Bradley, *op. cit.*, p. 195 *sq.*

ou ne pas la prendre; vous avez le choix entre prendre la route B ou ne pas la prendre. L'« indifférent » est toujours une alternative entre des contradictoires. Il ne peut donc jamais faire partie d'une totalité-« devoir », étant lui-même une totalité aussi complète que possible. Cette vérité se trouve un peu obscurcie par un jugement qui rend obligatoire le choix entre A et B ; mais elle devient évidente si nous considérons un cas de simple indifférence. Supposons qu'il soit considéré comme indifférent, dans une circonstance donnée, que vous parliez ou que vous ne parliez pas. Où est ici le « devoir » qui forme la totalité de l'indifférent ? Peut-on dire, avec quelque sens, que vous devez ou parler, ou ne pas parler ? Ou bien cette alternative : parler, ne pas parler, n'est-elle qu'un anneau dans une chaîne indéfinie d'alternatives, chacune, prise à part, relativement indifférente, mais dont la somme forme le « devoir »? Peut-être m'opposera-t-on un autre argument. On vous permet peut-être, à un instant donné, de parler ou de vous abstenir de parler, d'écrire ou de vous abstenir d'écrire, de lire ou de vous abstenir de lire, et ainsi de suite : mais si vaste que puisse être le domaine du permissible, il faut bien qu'il y ait toujours une limite dans laquelle vous devez rester. Que vous fassiez ceci ou cela, voilà qui peut être indifférent, mais seulement d'une indifférence relative, car *ce que* vous faites au total n'est pas indifférent : il n'y a donc rien d'absolument indifférent. Pareil argument comporte toutefois une méprise sur le sens véritable de l' « indifférent ». Le prédicat qui exprime l'indifférence s'applique à certaines volitions définies et à leurs contradictoires, non pas au total de la conduite d'un homme à un instant donné. Ce total n'est jamais indifférent. Mais jamais non plus n'est fautif le total de la conduite d'un homme. Au moment où le meurtrier tue sa victime, il s'acquitte d'une infinité de devoirs : il s'abstient de voler, de mentir, de commettre un adultère, de se suicider, et ainsi de suite. Le prédicat « fautif » indique seulement le caractère moral d'un mode particulier de conduite. Pourquoi ne permettrait-on pas à l' « indifférent » d'en faire autant ?

Enfin, l'on a remarqué que l' « indifférent » est quelque chose « dont on ne peut déterminer la moralité qu'individuellement[1] ». Cette remarque attire l'attention sur le fait qu'aucun mode de conduite ne saurait être regardé comme indifférent sans un examen attentif des circonstances individuelles; et que beaucoup de ce qui semble indifférent ne l'est pas en réalité. Ceci n'entraîne pourtant pas l'abolition de l'indifférent. Cette abolition serait le comble de l'intolérance morale Celui qui essaierait de la mettre en pratique serait le plus insupportable des hommes, et il se rendrait à lui-même la vie impossible. Par bonheur, un tel homme n'a jamais existé. Les tentatives de conférer une importance morale à toute action, si triviale fût-elle, d'êtres responsables, ne sont que fantaisies théoriques sans portée pratique : vain tribut de flatteries à l'idole du Devoir.

1. Martensen, *Christian Ethics*, p. 415.

CHAPITRE VII

LES COUTUMES ET LES LOIS COMME EXPRESSIONS DES IDÉES MORALES

Les idées morales s'expriment dans des jugements moraux. Jusqu'à présent, nous avons examiné les prédicats de ces jugements, le sens et l'origine des concepts moraux. Il nous reste maintenant à parcourir un champ beaucoup plus vaste de recherches. Nous allons diriger notre attention vers les sujets des jugements moraux, vers la masse des phénomènes qui, chez des peuples divers, à des époques diverses, ont eu une tendance à éveiller le blâme moral et la louange morale. Nous allons discuter les caractères généraux communs à tous ces phénomènes. Nous allons classer les plus importants et, pour chaque classe, étudier les idées morales relatives aux phénomènes qui s'y rangent. Dans l'un et l'autre cas, nous ne nous contenterons pas d'analyser, car nous essaierons de répondre au : Pourquoi? qui est la fin dernière de toute recherche scientifique. Mais avant de nous engager dans cette vaste entreprise, il faut en définir les lignes de direction. Comment pouvons-nous pénétrer jusqu'aux idées morales de l'humanité en général?

En répondant à cette question, point n'est besoin que je m'étende sur des moyens d'information aussi patents que l'expérience directe, ou que les maximes, et autres expressions de sentiments moraux, consignées dans les proverbes, dans les œuvres des littérateurs ou des philo-

sophes, dans les codes des religions. Les sources qui, d'un point de vue évolutionniste, sont les plus importantes pour notre étude, en raison même de son extension, sont les coutumes et les lois de la tribu et de la nation : c'est à elles que sera consacré le présent chapitre.

Nous avons vu qu'une coutume, au sens strict du mot, n'est pas simplement l'habitude d'un certain groupe d'hommes, mais qu'elle implique en même temps une règle morale. Il y a un lien étroit entre ces deux caractères de la coutume : d'être habituelle et d'être obligatoire. Quel que soit le fondement d'une certaine pratique, et pour triviale qu'elle puisse être, l'esprit irréfléchi a une tendance à désapprouver tout ce qui s'en écarte, par l'unique raison que cet écart n'est pas habituel. Comme le fait remarquer Abraham Tucker, « c'est un argument constant, chez les gens du commun, qu'il faut et que l'on doit faire une chose parce qu'elle s'est faite de tout temps[1] ». Les enfants montrent du respect pour le coutumier[2]; les sauvages également. « Si vous demandez à un Cafre pourquoi il agit de telle ou telle manière, il vous répondra : Comment le saurais-je? C'est ce que nos ancêtres ont toujours fait[3] ». L'unique motif que peuvent donner les Esquimaux de quelques-unes de leurs coutumes présentes, auxquelles ils se conforment par crainte de mauvaise renommée, c'est que « les anciens Innuits faisaient ainsi, et c'est pourquoi eux-mêmes y sont obligés[4] ». Dans la conduite de l'Aléoute, qui « est intimidé si on le surprend en train de faire une chose peu habituelle[5] », et dans la crainte de paraître singulier qui tourmente l'Européen ordinaire, nous reconnaissons l'influence de la même force de l'habitude.

D'un autre côté, il faut se souvenir que toute habitude publique n'est pas toujours une coutume entraînant l'obligation; certaines pratiques, bien que fort générales

1. Tucker, *Light of Nature*, II. 593. *Cf.* aussi Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, I. 65 *sqq.*
2. Sully, *Studies of Childhood*, p. 280 *sq.*
3. Leslie, *Among the Zulus and Amatongas*, p. 146.
4. Hall, *Arctic Researches*, p. 569.
5. Dall, *Alaska*, p. 396.

dans une société, peuvent rencontrer la réprobation presque unanime de ses membres. Il faut donc que celui qui étudie les idées morales manie avec discrétion les habitudes d'un peuple. Cependant, lorsqu'il n'a aucune raison de conclure que telle habitude spéciale est tenue pour obligatoire, il peut être à peu près certain, dans la plupart des cas, ou bien qu'elle est tolérée, ou bien qu'elle ne rencontre pas, malgré toutes les assurances de sa perversité, une répprobation génerale très profonde ni très sincère. Dans une collectivité où règne le mensonge, on ne saurait regarder la sincérité comme un devoir bien sacré; là où l'immoralité sexuelle est largement répandue, sa condamnation publique sent toujours l'hypocrisie. L'étalon de moralité des hommes n'est pas indépendant de leur pratique morale. La conscience d'une collectivité suit la même règle que la conscience d'un individu. « Commettez un péché deux fois », dit le Talmud, « et vous le croirez fort excusable[1] ». Dès lors, dans l'étude des convictions intimes d'une nation, ses « mauvaises habitudes » viennent compléter valablement les opinions qu'elle professe.

Les commandements de la coutume étant des commandements de moralité, il est évident que l'étude des idées morales sera, dans une large mesure, l'étude des coutumes. Mais en même temps il ne faut pas perdre de vue que la coutume ne couvre jamais tout le champ de la moralité, et que l'espace laissé à découvert croît dans la proportion où se développe la conscience morale. Règle du devoir, ce n'est qu'indirectement que la coutume peut devenir une expression d'approbation morale, quand elle exige, dans certains cas, que la bonté ait sa récompense. Mais alors même qu'elle exige des louanges, la coutume n'est pas toujours qualifiée pour faire valoir le mérite : elle contient de la politesse, et rien n'est plus trompeur que la politesse. La coutume peut nous obliger à louer quelqu'un par pure forme, alors qu'il ne mérite point de

1. Deutsch, *Literary Remains*, p. 58.

louange; et à le remercier quand il ne mérite point de de remerciements. Et puis, la coutume ne régit que la conduite extérieure. Elle tolère toutes les variétés de volitions et d'opinions, si elles ne s'expriment pas ouvertement. Ce n'est pas l'esprit hérétique, mais l'acte hérétique, qu'elle condamne. Elle exige, dans cer ains cas, que l'on accomplisse ou que l'on omette certains actes; et du moment que cette exigence est satisfaite, elle ne s'occupe pas du motif qui a fait accomplir ou omettre ces actes. De plus, dans les cas où l'on n'observe pas la conduite prescrite par la coutume, elle traite les faits d'ordre mental liés à cette transgression — quand elle s'en occupe — d'une manière approximative et grossière, suivant des règles générales qui se plient mal à la considération des individus. Néanmoins, le désaccord entre la coutume et la moralité qui résulte de ces conditions est, à tout prendre, plus apparent que réel. C'est plutôt un désaccord entre étalons différents de morale. Comme la coutume, la conscience morale irréfléchie se soucie relativement peu de l'aspect interne de la conduite. Elle ne se demande pas si un homme va le dimanche à l'église pour des motifs religieux, ou par crainte de l'opinion; elle ne se demande pas s'il reste chez lui par amour de ses aises, ou par suite de dissentiment en matière de foi, par désir d'éviter l'hypocrisie. Elle est prête à blâmer dès que l'on désobéit aux commandements de la coutume. La règle de la coutume est la règle du devoir dans les premières étapes du développement; seul le progrès de la culture diminue son emprise.

Enfin, les idées morales exprimées dans les coutumes d'un certain groupe d'hommes ne sont pas nécessairement partagées par chacun de ses membres. Voilà, dans cet ordre d'idées, qui peut paraître de petite importance à celui qui regarde la moralité comme réalisée « objectivement » dans les coutumes d'un peuple, et qui refuse à l'individu le droit d'avoir une conscience personnelle. Mais du point de vue subjectif qui est ici le mien, la conviction individuelle a droit à la même considération que

l'opinion publique, souvent même à plus de respect, s'il est vrai qu'elle représente en bien des cas une moralité plus haute, un critère moral plus complètement purifié par la réflexion et l'impartialité. Cependant, aux étapes inférieures de la civilisation, où l'homme est mené par des sentiments plus que par des pensées, cette différenciation des idées morales ne se présente guère. Les opinions du grand nombre sont les opinions de tous, et tous les membres d'une société en reconnaissent les coutumes comme règles du devoir.

Dans la société primitive, la coutume représente la loi; et alors même que l'organisation sociale a fait quelque progrès, elle peut encore demeurer l'unique règle de conduite[1]. L'autorité d'un chef n'implique pas nécessairement le pouvoir de faire des lois. Même des rois que l'on donne comme des autocrates peuvent se trouver liés par la coutume au même titre que le premier venu de leurs sujets.

Les Redjang de Sumatra « ne reconnaissent pas aux chefs le droit de faire telles lois qu'il leur semble bon, ou de révoquer ou altérer leurs anciens usages, auxquels ils tiennent avec une extrême ténacité et jalousie ». Il n'est point de mot en leur langue qui signifie loi, et quand leurs chefs proclament leurs décisions, on ne les entend pas dire : « Ainsi le veut la loi », mais bien : « Telle est la coutume[2] ». D'après Ellis, « la vénération des Malgaches pour les coutumes dérivées de la tradition, ou les récits du temps de leurs ancêtres, influe sur leurs habitudes, tant privées que publiques; et il n'est personne qui la subisse plus que le monarque, à qui, tout absolu qu'il est sur d'autres points, manque ou la volonté ou le pouvoir de briser les règles, dès longtemps établies, d'un peuple superstitieux[3] ». Le roi des Achantis, que l'on représente comme un monarque despotique, n'en est pas moins dans l'obligation de se conformer aux coutumes nationales qui ont été léguées au peuple depuis une antiquité lointaine; et faute de s'y

1. Cranz, *History of Greenland*, I. 170. Dall, *op. cit.* p. 381, (Tuski). Dobrizhoffer, *Account of the Abipones*, II. 95. Shooter, *Kafirs of Natal and the Zulu Country*, p. 101 *sq.* Holden, *Past and Future of the Kaffir Races*, p. 336 : Mungo Park, *Travels in the Interior of Africa*, p. 16; Scaramucci et Giglioli, Notizie sui Danakil, dans *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, XIV. 39. Earl, *Papuans*, p. 105 (insulaires d'Arrou). Forbes, *A Naturalist's Wanderings in the Eastern Archipelago*, p. 473 (Timorais). Dalton, *Ethnology of Bengal*, p. 51 (Manipouris). Rockhill, *Land of the Lamas*, p. 220 (Tibétains de l'Est).

2. Marsden, *History of Sumatra*, p. 217.

3. Ellis, *History of Madagascar*, I, 359.

conformer dans la pratique, un de ces rois, en voulant changer quelque vieille coutume, perdit son trône[1]. « Les Africains », dit Winwood Reade, parlant surtout du Dahomey, « ont parfois des rois éclairés, comme jadis les barbares eurent leurs sages et leurs prêtres. Mais il est rarement au pouvoir des chefs d'un peuple de modifier des coutumes que l'on a de temps immémorial tenues pour sacrées[2] ». Les Bassoutos, chez qui « les chefs ont le droit de faire des lois et de publier les règlements exigés par les nécessités du moment », regardent ces lois, dites *molaos*, comme inférieures aux *mekhoas* « l'us et coutume », qui constituent la loi véritable du pays[3]. Chez les anciens Irlandais, il n'existait aucune autorité souveraine compétente pour édicter une loi nouvelle; le roi avait simplement pour fonction, comme chef de l'assemblée de tribu, de veiller à la bonne observation des coutumes[4].

Souvent la coutume l'emporte dans le conflit qui l'oppose à la loi. Dans l'Inde, surtout au midi, « la coutume a toujours été supérieure dans une large mesure à la loi écrite[5] ». Dans l'affaire Ramnad, le Comité judiciaire fit cette déclaration formelle : « D'après le système du droit hindou, la preuve de l'usage, si elle est claire, l'emportera sur la loi écrite[6] ». C'était aussi une maxime des juristes romains que les lois peuvent se trouver abrogées par désuétude ou par usage contraire[7]; et dans les temps modernes, on se conforme, en Ecosse, à la même doctrine[8]. En outre, quand une coutume ne peut pas abroger la loi, elle peut encore en paralyser l'exécution. D'après les lois des nations européennes, quiconque a tué en duel doit être traité en homicide. Pourtant, partout où le duel existe à l'état de coutume, la loi demeure inefficace contre lui. Il en est ainsi sur le continent, et il en était ainsi dans l'Angleterre du XVIII[e] siècle, où un écrivain bien informé pouvait affirmer « qu'il n'avait rencontré aucun exemple d'exécution réelle à la suite d'un duel correct[9]. » Dans cet

1. Beecham, *Ashantee and the Gold Coast*, p. 90 *sq. Cf.* Stuhlmann, *Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika*, p. 523 (A-lur.)
2. Reade, *Savage Africa*, p. 52 *sq.*
3. Casalis, *Basutos*, p. 228.
4. *Ancient Laws of Ireland*, III. p. XXXVI *sq.* Cherry, *Growth of Criminal Law*, p. 33.
5. Burnell, cité par Nelson, *View of the Hindu Law*, p. 136.
6. Mayne, *Treatise on Hindu Law and Usage*, p. 41.
7. *Institutiones*, I. 2. 11. *Digesta*, I. 3. 32.
8. Mackenzie, *Studies in Roman Law*, p. 54.
9. Cité par Bosquett, *Treatise on Duelling*, p. 80. *Cf. A Short Treatise upon the Propriety and Necessity of Duelling*, imprimé à Bath, en 1779. Pourtant, en 1808, le major Campbell fut condamné à mort et exécuté pour avoir tué en duel le capitaine Boyd (Storr, Duel, dans *Encyclopædia Britannica*, VII. 514).

exemple, l'inefficacité de la loi vient de son impuissance à abolir une vieille coutume. Mais la supériorité de la coutume se manifeste aussi dans les cas où la loi elle-même vieillit, et où une coutume nouvelle, mise en vigueur par l'opinion publique, se dresse pour lui faire opposition. Ainsi, contrairement à la loi et à l'usage primitif, il est aujourd'hui de coutume, dans certains pays d'Europe, que la condamnation à mort ne soit pas exécutée. Il n'est pas jusqu'aux « mauvaises habitudes » qui ne tendent à affaiblir l'autorité de la loi. Les deux vices les plus apparents de la vie publique en Chine sont la corruption et le jeu. Contre l'un et l'autre, le code pénal chinois se prononce clairement : pourtant, d'après Douglas, si on appliquait les lois, on balaierait du coup, sans exagération, quatre-vingt-dix-neuf pour cent des fonctionnaires de l'empire[1]. Nous pourrions trouver beaucoup plus près de nous d'autres illustrations du même principe.

La coutume s'est révélée plus forte que la loi et la religion associées. Burton écrit au sujet des Bédouins : « Bien que la loi révélée du Koran, insuffisante au désert, soit ouvertement dédaignée, les coutumes immémoriales du *Kazi el-Arab* (juge des Arabes) forment un système extrêmement strict[2] ». De même encore, les Turcomans sont régis, souvent tyrannisés, par un puissant souverain, invisible à leurs propres yeux, mais dont on distingue manifestement la présence dans le mot *deb*, « coutume », « usage ». L'autorité sur laquelle nous nous appuyons ajoute : « Il est curieux de remarquer combien peu le Deb a souffert dans sa lutte de huit siècles contre le Mahométisme. Maints usages, interdits aux Islamites, et violemment attaqués par les Mollahs, existent dans toute leur originalité d'autrefois[3]. »

Les lois elles-mêmes, en fait, commandent l'obéissance bien plus comme coutumes que comme lois. Une règle de conduite qui, vue d'un certain côté, est une loi,

1. Douglas, *Society in China*, p. 82.
2. Burton, *Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*, II. 87.
3. Vambéry, *Travels in Central Asia*, p. 310 *sqq*.

est la plupart du temps, vue d'un autre côté, une coutume : car, suivant la remarque de Hegel, « les lois en vigueur dans une nation ne cessent pas, une fois écrites et rassemblées, d'être des coutumes[1] ». Il existe des exemples de lois qui ne furent jamais publiées, dont la connaissance et l'administration appartenaient à une classe privilégiée, et qui n'en étaient pas moins respectées et obéies[2]. Et parmi nous, le citoyen ordinaire n'a nul besoin d'étudier les lois sous lesquelles il vit, la coutume étant généralement le guide le plus sûr de sa conduite. La coutume, disait Bacon, est « le principal magistrat de la vie de l'homme[3] », ou, comme l'exprimaient les anciens, « la reine de tous les hommes[4]. »

Beaucoup de lois furent des coutumes avant de devenir lois. Les coutumes anciennes se trouvent à la base de tous les livres de droit aryens. Mayne est d'avis que la loi hindoue se fonde sur des coutumes qui existaient même avant le Brahmanisme et indépendamment de celui-ci[5]. Le mot grec νόμος signifie à la fois coutume et loi; et ce mélange des deux sens ne tenait pas à la pauvreté de la langue, mais à l'idée, fortement enracinée chez les Grecs, que la loi n'est et ne doit être rien de plus, rien de moins, que le résultat de la coutume nationale[6]. La loi romaine se fondait en grande partie sur les *mores majorum*; dans les Institutes de Justinien, il est dit expressément que « les coutumes depuis longtemps en vigueur, sanctionnées par le consentement de ceux qui les suivent, assument le caractère de Lois[7]. » Il en allait de même des anciennes lois teutonnes et irlandaises[8].

La transformation des coutumes en lois n'était pas une simple cérémonie. La loi est, comme la coutume, une règle de conduite; mais tandis que la coutume est établie par l'usage, et qu'elle dérive sa force de contrainte, d'une

1. Hegel, *Philosophie des Rechts*, 211, p. 199.
2. Rein, *Japan*, p. 314.
3. Bacon, Essay XXXIX. Of Custom and Education, dans *Essays*, p. 372.
. érodote, III. 38.
5. Mayne, *op. cit.* p. 4.
6. Ziegler, *Social Ethics*, p. 30 Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, I. 201.
7. *Institutiones*, I. 2. 9.
8. Joyce, *Social History of Ancient Ireland*, I. 181.

manière plus ou moins indéfinie, de l'opinion publique, une loi tire son origine d'un acte législatif défini, imposé, comme le dit Austin, par une personne souveraine, ou un corps souverain, à une ou des personnes en état de sujétion par rapport aux auteurs de cet acte[1]. Conc, en devenant lois, les coutumes se trouvaient expressément formulées, et mises en vigueur par une sanction plus définie. Il semble que cette façon de procéder soit née de considérations d'utilité sociale en même temps que d'un sentiment de justice. Cicéron remarque que c'est par souci d'équité que « furent inventées les lois, qui perpétuellement parlèrent à tous les hommes d'une seule et même voix[2] ». Partant de ce double point de vue, il n'était ni nécessaire, ni désirable, de voir se transformer en lois plus qu'un nombre restreint de coutumes. Il est des coutumes trop indéfinies pour se plier à la forme stéréotypée de la loi[3]. Il en est d'autres dont la violation ne soulève pas assez l'opinion publique, ou qui importent trop peu au bien général, pour faire proprement l'objet de la législation. Il en est d'autres enfin dont on peut dire qu'elles existent inconsciemment, en ce sens qu'elles sont pour tous d'observance courante et que, n'étant jamais violées, elles ne retiennent jamais la pensée.

Les lois fondées sur des coutumes expriment naturellement les idées morales régnant à l'époque où elles sont établies. D'un autre côté, elles ne sont pas toujours, bien qu'elles prolongent leur existence, la représentation fidèle des idées d'une époque plus récente. La loi peut devenir encore plus conservatrice que la coutume. Si cette dernière exerce sur l'opinion publique une forte influence de préservation, elle change, par le fait, lorsque change l'opinion publique. Même chez les sauvages, si extrême que soit leur respect pour les coutumes ancestrales, il est fort possible d'introduire des changements : par exemple, les traditions des Aruntas de l'Australie Centrale

1. Austin, *Lectures on Jurisprudence*, I. 87, 181, etc.
2. Cicéron, *De officiis*, II. 12.
3. Cf. Aristote, *Ethica Nicomachea*, V. 10. 6.

montrent qu'ils ont eux-mêmes reconnu que les coutumes ont varié d'une époque à l'autre[1]. Mais la forme légale donne à une coutume ancienne la fixité qui lui permet de survivre, en tant que loi, au changement de l'opinion publique et à l'apparition d'une coutume nouvelle. Dans toute société qui progresse, fait remarquer Sir Henry Maine, les nécessités sociales et l'opinion sociale sont toujours plus ou moins en avance sur la loi : « Nous cherchons indéfiniment à combler le fossé qui les sépare, mais il tend perpétuellement à se rouvrir[2]. »

Les idées morales d'un peuple trouvent une représentation plus complète dans ses coutumes que dans ses lois. C'est là un corollaire de ce fait qu'il existe toujours un grand nombre de coutumes qui jamais ne deviennent lois. En outre, tandis que la loi, comme la coutume, n'exprime directement que l'obligatoire, elle ne s'occupe pour ainsi dire jamais, même indirectement, du mérite. Les Chinois, pour récompenser et commémorer les sujets méritants et vertueux, ont une méthode qui consiste à ériger des portiques ou des arcs de triomphe en leur honneur, et à leur conférer des marques publiques de distinction[3]; et Japonais et Coréens décernent des prix, sous forme de numéraire, de coupes d'argent, de colonnes monumentales, aux exemples signalés de piété filiale, prétendant que si la loi châtie le crime, elle doit aussi récompenser la vertu[4]. En Europe, nous avons des titres et des honneurs, des pensions pour services distingués, et autres choses de ce genre; mais la distribution n'en est pas réglée par la loi, et souvent elle n'a rien de commun avec la moralité.

Comme la coutume, la loi s'occupe seulement d'actions ou d'omissions patentes, et se désintéresse du côté mental de la conduite, à moins que la loi ne soit violée. Pourtant, ainsi qu'on le verra par la suite, si c'est là une différence essentielle entre la loi et la conscience morale éclairée,

1. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 12 *sqq*.
2. Maine, *Ancient Law*, p. 24.
3. De Groot, *Religious System of China* (vol. II), I. 769, 689 *sq*.
4. Griffis, *Corea*, p. 236.

ce fait projette un jour considérable sur les jugements moraux de l'esprit irréfléchi.

Règle générale de conduite, et en même temps règle strictement définie, une loi, moins encore qu'une coutume, ne saurait prévoir chaque cas particulier de manière à satisfaire les exigences de la justice. Ce désavantage, toutefois, ne se fit guère sentir dans les premières périodes de législation, alors que l'on se souciait peu de ce qu'il y avait derrière l'acte patent ; et à une époque plus récente, on surmonta la difficulté en laissant au juge une plus grande latitude. Ainsi, l'histoire des châtiments légaux en Angleterre montre le passage d'un système qui ne laissait pas au juge, sauf en cas d'offense envers lui, la moindre latitude, à un système dans lequel on lui laisse toute latitude dans tous les cas, excepté ceux qui comportent encore la peine capitale : soit, dans la pratique, la haute trahison et le meurtre[1]. Donc, pour notre démonstration, il faut compléter l'étude de la loi par l'étude de la pratique judiciaire.

Pas plus que les coutumes, les lois qui représentent l'opinion publique ne reflètent fidèlement les idées morales soutenues par des membres isolés de la société. Mais, d'un autre côté, il est des cas où une loi, à la différence d'une coutume, peut exprimer les idées, ou simplement la volonté, d'un petit nombre d'individus, ou même d'un seul : à savoir, uniquement celles du pouvoir souverain. Il est évident que des lois imposées à un peuple barbare par des législateurs civilisés peuvent différer grandement des idées particulières de ce peuple sur le bien et le mal. Par exemple, en étudiant les sentiments moraux des peuples teutoniques d'après leurs Codes primitifs, nous devons soigneusement écarter tous les éléments d'origine romaine ou chrétienne. Il importe, toutefois, de se rappeler en même temps que la conscience morale d'un peuple peut être graduellement mise en harmonie avec une loi qui, à l'origine, lui était étrangère. Si la loi est en avance sur

1. Stephen, *History of the Criminal Law of England*, II. 87.

l'opinion publique — et c'était assurément le cas pour la loi romaine en pays teutoniques — elle peut exhausser jusqu'à elle les idées du peuple, en éveillant des sentiments qui dorment en lui, et en lui enseignant plus de discernement dans ses jugements. Et, nous l'avons déjà remarqué, ce qui est interdit et châtié peut, par cela même, en venir à passer pour mauvais ou digne de châtiment.

Enfin, une loi peut enjoindre ou interdire des actes qui, en eux-mêmes, passent pour indifférents au point de vue moral. Il en est ainsi, par exemple, des lois qui exigent que les mariages soient célébrés à certaines heures et dans certains lieux seulement, ou qui interdisent la culture du tabac en Angleterre. Les juristes divisent les crimes en *mala in se* et *mala quia prohibita*. Les premiers seraient mauvais alors même qu'ils ne seraient pas interdits par la loi; les derniers ne sont mauvais que parce qu'illégaux.

Une loi exprime une règle du devoir en décrétant criminelle une action, ou une omission, que l'on regarde comme mauvaise; c'est-à-dire, en l'interdisant sous peine de châtiment. La loi ne menace[1] pas toujours directement d'un châtiment : je dis directement, puisque toute loi est coercitive, et que toute coercition implique à quelque moment la possibilité d'un châtiment[2]. Les sanctions — c'est-à-dire les suites que l'autorité politique souveraine menace de donner aux lois qu'elle a faites — peuvent se proposer soit l'indemnisation de la partie offensée, ou la souffrance de l'offenseur. Dans ce dernier cas, les sanctions prennent le nom de châtiments. Mais pour importante qu'elle soit, la distinction entre l'indemnisation et le châtiment n'a rien d'absolu. Quelqu'un qui fait du mal à un autre n'aurait sans doute pas à payer de dommages, si on ne lui imputait quelque manière de culpabilité ou de quasi-culpabilité; et, d'autre part, le châtiment peut,

1. « Il nest pas donné à tous les souverains de faire exécuter leurs commandements; et il arrive que l'on fasse des lois sans grande intention de les faire appliquer ». (Pollock, *Essays in Jurisprudence and Ethics*, p. 9 *sq.*).

2. Cf. Stephen, *op. cit.* I. 2.

en réalité, consister dans les dommages qu'il est appelé à payer. En outre, la souffrance contenue dans le châtiment doit être regardée comme une sorte d'indemnisation dans la mesure où elle a pour but de satisfaire la soif de vengeance de la partie offensée. Le plaisir de la vengeance, dit Bentham, « est un gain; il rappelle l'énigme de Samson: c'est le doux qui est sorti du terrible, c'est le miel dans le corps du lion[1]. » Dans les cas où l'on admet la partie offensée à décider si l'offenseur sera puni ou non, ou quel châtiment (avec certaines restrictions) lui sera infligé, il est clair que l'on regarde le châtiment, en grande partie, comme un moyen d'indemnisation. Toutefois, l'octroi d'un tel privilège à la partie offensée indique chez le public l'existence du ressentiment par sympathie, à quelque degré. Le châtiment, sous toutes ses formes, est essentiellement l'expression d'une indignation dans la société qui l'inflige[2]. C'est pourquoi il a une importance extrême dans l'étude des idées morales, et il exige notre examen le plus attentif.

Par châtiment, je n'entends pas ici toute souffrance infligée à un offenseur comme conséquence de son offense, mais bien la souffrance qui lui est infligée d'une manière définie par, ou au nom de, la société dont il fait partie permanente ou temporaire. Cette définition ne varie pas avec l'opinion que l'on peut se faire de l'objet final du châtiment. Que celui-ci ait pour but, ou de réformer, ou de détourner, ou de rétribuer, sa visée immédiate est toujours de causer de la souffrance. Nous ne parlerions pas de châtiment si l'on tentait la réforme du criminel, mettons, par l'hypnotisme.

C'est une opinion répandue que le châtiment, dans cette acception du mot, est une institution sociale d'origine relativement moderne, qui, née de la coutume primitive de la vengeance individuelle ou familiale, l'a peu à peu

1. Bentham, *Theory of Legislation*, p. 309.

2. Dans tout châtiment la réprobation est l'essentiel (von Bar, *Die Grundlagen des Strafrechts*, p. 4). « La peine consiste dans une réaction passionnelle d'intensité graduée ». (Durkheim, *Division du travail social*, p. 96).

emporté sur celle-ci. C'est là une opinion qui peut sembler plausible à qui étudie le droit européen et oriental; mais comme nous le verrons, l'histoire primitive des races civilisées est faite pour donner une idée assez fausse de l'évolution du châtiment. Même chez les sauvages, l'indignation publique prend souvent cette forme définie qui constitue la différence entre le châtiment et la simple condamnation[1].

Le châtiment chez les sauvages consiste parfois tout simplement à faire honte en public au délinquant.

Au Groenland, les cours de justice n'étaient autre chose que les assemblées publiques, qui en même temps pourvoyaient aux jeux et aux divertissements nationaux. On y employait les « nith-songs » (chants de dérision et de vengeance) pour le règlement de tous crimes, de toutes violations de l'ordre public ou de la coutume, à l'exception des fautes que seule la mort pouvait expier; par le moyen de ces chants accompagnés de cabrioles, on signifiait au coupable ses torts, et l'on prônait les vertus contraires pour l'édification de tous les assistants[2]. La même institution se retrouve, avec des différences de simple détail, chez plusieurs autres tribus dans le cercle arctique et au delà[3]. Et quand on connaît la sensibilité de ces peuplades, on peut admettre qu'un tel châtiment n'a rien d'indulgent. Au Groenland, « il arrive de temps en temps que l'un ou l'autre, blessé, qui sait ? par un seul mot échappé à l'un de ses proches, s'enfuie dans les montagnes, et reste perdu au moins pendant quelques jours[4] ». Et Adair, parlant des railleries publiques par lesquelles les Indiens de l'Amérique du Nord châtiaient les menus délits des jeunes gens, ajoute « qu'ils eussent mieux aimé périr sous les tortures que de renouveler leur honte en répétant le méfait[5] ».

En d'autres cas, la collectivité dans son ensemble exprime son indignation en infligeant au coupable des souffrances d'une nature plus matérielle.

Dans certaines tribus d'Australie, quand, pour une faute quelconque, un indigène encourt la défaveur de sa tribu, la coutume l'oblige à « faire face au châtiment », comme l'on dit : il se tient,

1. Voyez Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, II. 327 *sqq.*; Makarewicz, *Evolution de la peine, passim.*

2. Rink, *Eskimo Tribes*, p. 24 *sq.* *Idem*, *Greenland*, p. 141, 150. Cranz, *op. cit.* I. 165 *sq.* Holm, Ethnologisk Skizze af Angmagsalikerne, dans *Meddelelser om Grönland*, p. 87.

3. Kane, *Arctic Explorations*, II. 128 *sq.*

4. Nansen, *Eskimo Life*, p. 267 *sq.*

5. Adair, *History of the American Indians*, p. 429 *sq.*

muni d'un bouclier, à bonne distance, cependant que la tribu entière, soit avec ensemble, soit en une succession rapide, lui lance des javelots. Leur habileté permet, en général, à ceux que l'on expose à ce jugement de s'en tirer sans blessure grave, bien qu'une issue fatale survienne parfois; cependant il y a, même dans ce châtiment extraordinaire, quelque chose d'assez bien fondé, puisque la précision et la force dans le lancement des traits dépendent en grande partie de l'opinion que l'on se fait de la gravité du délit[1]. Chez les indigènes du Queensland (centre nord-ouest), s'il est vrai que chaque individu peut, dans certaines limites, faire ce qui lui plaît, « il lui faut compter, non seulement avec le particulier qu'il a offensé, ou avec ses proches, mais aussi, dans certains cas. avec tout l'ensemble du camp. Ainsi le camp dans son ensemble, en tant que conseil du camp, s'arrogera de mesurer le châtiment pour les crimes de meurtre et d'inceste ou pour l'usage désordonné des instruments de combat en deçà des limites du campement. Dans le premier cas, c'est la mort qui attend le délinquant, aggravée de ce fait qu'il creuse lui-même sa tombe. Dans le dernier cas, il est passible de se faire «estropier», généralement à coups de couteau ». D'autre part s'il advient au camp qu'une femme se rende insupportable, particulièrement aux autres femmes, elle s'expose à être assaillie et « martelée » par celles-ci toutes ensemble, les hommes, en pareil cas, se gardant d'intervenir[2]. Dans la tribu Bangerang, de Victoria, « quiconque avait subi un dommage s'en plaignait, s'il croyait devoir le faire, la nuit, à haute voix, devant le camp silencieux et attentif. Puis, on entendait l'accusé. Ensuite ceux qui, hommes ou femmes, le désiraient, exprimaient leur opinion; et si l'opinion générale proclamait la plainte juste, l'accusé se soumettait à la peine que sanctionnait la coutume[3] ». Dans diverses tribus du Victoria Occidental, « si quelqu'un, par sa mauvaise conduite, devient pour la tribu une source d'inquiétude et d'ennuis constants, on tient consultation, et on le met à mort[4] ». Chez les Mpongués, l'assassin est mis à mort non pas par le plus proche parent de la victime, mais par la communauté, qui le noie ou le brûle vif[5]. Chez les Esquimaux de la baie d'Hudson, « quand le mauvais caractère de quelqu'un rend sa présence intolérable à la communauté, il lui est interdit d'entrer dans les huttes, de partager les aliments, de tenir commerce avec les autres membres. Toutefois, tant qu'il ne menace personne dans sa vie, on ne fait guère attention à lui. Mais s'il se rend coupable de meurtre, plusieurs hommes guettent l'occasion de le surprendre et de le mettre à mort, le plus souvent

1. Hale, *U. S. Exploring Expedition, Vol. VI, Ethnography and Philology*, p. 114. *Cf.* Eyre, *Journals of Expeditions of Discovery into Central Australia*, II. 388. Collins, *English Colony in New South Wales*, I. 586; Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, II. 295.

2. Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, p. 139, 141. Curr, *The Australian Race*, I. 61 *sq.*

3. Curr, *Squatting in Victoria*, p. 245.

4. Dawson, *Australian Aborigines*, p. 76.

5. Burton, *Two Trips to Gorilla Land*, I. 105.

par lapidation. Les exécuteurs ne font point mystère de leur action et l'opinion publique leur donne son appui[1] ».

Dans diverses peuplades sauvages, l'expulsion de la tribu, dans d'autres, la mise hors la loi, sont le châtiment de ceux dont la conduite excite fortement l'indignation publique.

Les Tchépéyans, chez qui « l'ordre dans la tribu repose uniquement sur l'opinion publique » et le chef n'a point le pouvoir de châtier les crimes, expulsent parfois de leur société les individus dont la conduite, exceptionnellement mauvaise, menace la paix publique[2]. D'autres Indiens, les Saliches ou Têtes-Plates, punissaient parfois des criminels notoires en les expulsant de la tribu ou de la bande à laquelle ils appartenaient[3]. Im Thurn, tout en louant les Indiens de la Guyane de leur admirable moralité tant qu'ils demeurent à l'état de nature, ajoute que cette règle souffre des exceptions, et que ce genre d'individus « est vite mis à mort ou chassé de la tribu[4] ». Chez les Bédouins de l'Euphrate, « dans les cas extrêmes, et comme sanction suprême de la loi, le délinquant est chassé de la tribu[5] »; et il en est de même chez les Béni Mzab[6]. Dans les Hautes-Terres d'Ecosse, aujourd'hui encore, il n'est pas rare de voir l'opinion publique opérer comme châtiment, au point d'obliger les individus à s'exiler[7]. On signale, de diverses parties du monde sauvage, des cas de bannissement infligé comme châtiment de délits sexuels[8]; et d'autres exemples d'expulsion sont cités par Steinmetz[9]. Dans certains cas, toutefois, il faut regarder l'expulsion comme un moyen de débarrasser la communauté d'une souillure, plutôt que comme un châtiment proprement dit[10].

Proche parent du châtiment d'expulsion est celui de mise hors la loi. Von Wrede constate que les Bédouins du Hadramaout donnent au banni un délai de trois jours, à l'expiration duquel tout membre de la tribu a le droit de le tuer[11]. Chez les Wyandots, le degré inférieur de la mise hors la loi consiste en une déclaration disant que, si l'offenseur continue à commettre des crimes semblables à celui dont il s'est rendu coupable, n'importe qui aura le droit légal de le tuer; tandis que la mise hors la loi, au degré supérieur, fait un devoir, à tout membre de la tribu qui pourrait

1. Turner, Ethnology of the Ungava District, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI, 186.
2. Richardson, *Artic Searching Expedition*, II. 26 *sq.*
3. Hale, *op. cit.* p. 208.
4. Im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, p. 213.
5. Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, II. 206.
6. Chavanne, *Sahara*, p. 315. Tristram, *Great Sahara*, p. 207.
7. Stewart, *Highlanders of Scotland*, p. 380.
8. Westermarck, *History of Human Marriage*, I. 151, 154 *sq.*
9. Steinmetz, *op. cit.* II, ch. 5.
10. Voir *infra* sur l'Homicide.
11. Von Wrede, *Reise in Hadhramaut*, p. 51.

rencontrer le coupable, de le mettre à mort[1]. Chez les anciens Teutons, également, la mise hors la loi fut à l'origine une déclaration de guerre de la communauté contre un membre coupable; et ce n'est que par la suite qu'elle devint un moyen régulier d'imposer la soumission à l'autorité des cours[2].

D'une manière très générale, toutefois, le châtiment est infligé au coupable non par l'ensemble de la communauté, mais par un ou des individus investis de l'autorité judiciaire. Ce n'est pas, en effet, seulement chez les races civilisées que l'on trouve des juges et des cours de justice. Chez les sauvages et les barbares, la justice est fort souvent rendue par un conseil d'anciens ou par un chef[3]. Même des peuples d'un type aussi bas que les indigènes d'Australie ont leurs tribunaux.

1. Powell, Wyandot Government, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* I. 68.

2. Pollock and Maitland, *History of English Law before the Time of EdwardI*, I. 49.

3. Petroff, Report on Alaska, dans *Tenth Census of the United States*, p. 152 (Aléoutes). Morgan, *League of the Iroquois*, p. 330. Powell, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* I. 63, 66 *sq.* (Wyandots). *Idem*, Sociology, dans *American Anthropologist*, N. S. I. 706 (tribus de l'Amérique du Nord). Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, I. 277 (Criks). Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's*, I. 88 (Indiens du Brésil). Cook, *Journal of Voyage round the World*, p. 41 (Tahitiens). Lister, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXI. 54 (insulaires de Bowditch). Codrington, *Melanesians*, p. 345 (insulaires des Salomon). Hunt, dans *Jour. Anthr. Just.* XXVIII. 6 (insulaires de Murray). Kohler, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* XIV, 448. Senfft, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 448. Kubary, Die Ebongruppe in Marshall's Archipel, dans *Journal des Museum Godeffroy*, I. 37 (insulaires des Marshall). *Idem*, *Ethnographische Beiträge zur Kenntniss der Karolinischen Inselgruppe*, p. 73 *sqq.* *Idem*, Die Palau-Inseln, dans *Journal des Museum Godeffroy*, IV. 42 (insulaires de Péliou) Von Kotzebue, *Voyage of Discovery*, III. 208 (insulaires des Carolines). Worcester, *Philippine Islands*, p. 107 (Tagbanuas de Palawan). Marsden, *History of Sumatra*, p. 217 (Redjang). Von Brenner, *Besuch bei den Kannibalen Sumatras*, p. 211 (Bataks). Forbes, *A Naturalist's Wanderings in the Eastern Archipelago*, p. 243 (Koubous de Sumatra). Man, *Sonthalia*, p. 88 *sq.* Cooper, *Mishmee Hills*, p. 238. Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 83 (Kandhs). Stewart, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XXIV. 609, 620 (Nagas, Vieux Koukis). Dalton. *Ethnology of Bengal*, p. 45 (Koukis). Forsyth, *Highlands of Central India*, p. 361 (Bygas). Shortt, dans *Trans. Ethn. Soc.* N. S. VII. 241 (Todas). Batchelor, *Ainu and their Folk-Lore*, p. 278; von Siebold, *Die Aino auf der Insel Yesso*, p. 34. On pourrait trouver en Afrique maint exemple à citer, comme : Nachtigal, *Sahara und Sudan*, I. 449 (Tedâ). Petherick, *Egypt, the Soudan, and Central Africa*, I. 320 (Tribus Noua). Beltrame, *Il Fiume Bianco*, p. 77 (Chillouk). Laing, *Travels in the Timannee Countries*, p. 365 (Soulimas). Mungo Park, *Travels in the Interior of Africa*, p. 15 *sq.* (Mandingues). Leuschner, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 22 (Bakwiri). *Ibid.*, p. 47 (Banaka et Bapuku). Tellier, *ibid.* p. 175 (Kreis Kita dans le Soudan français). Bosman, *New description of the Coast of Guinea*, p. 331 (Nègres de Fida). Casati, *Ten Years in Equatoria*, I. 158, 163 (Akkas, Mambettous). Stuhlmann, *Mit Emin Pascha ins Herz von Africa*, p. 523 (A-l r). *Emin Pasha in Central Africa*, p. 89 (Wanyoro). Baskerville. dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 193 (Waganda). Beverley, *ibid.* p. 214 (Wagogo). Lang *ibid.* p. 253 *sqq.* (Washambala). Desoignies, *ibid.* p. 279 *sq.* (Msalala). Decle, *Three Years in Savage Africa*, p. 71, 73, 74, 487 (Barotsés, Wakamba). Junod, *les Ba-Ronga*, p. 155 *sqq.* Burton, *Zanzibar*, II. 94 (Wanika). Holub, *Seven Years in South Africa*, II. 319 (Marutsés.). Kohler dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* XIV. 316 (Héréros). Andersson, *Lake Ngami*, p. 197 (Ovambo). Rautanen, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 340 (Odonga). Kolben,

Parlant des tribus indigènes de l'Australie Centrale, Spencer et Gillen font cette remarque : « Si un homme vient à rompre les sévères lois du mariage, ce n'est pas seulement à un « pouvoir impersonnel » qu'il a affaire. Les chefs du ou des groupes intéressés se consultent avec les anciens, et si, après une longue consultation, l'homme est jugé coupable, et que l'on détermine qu'il faut le mettre à mort — cas nullement hypothétique, — alors ces mêmes anciens prennent leurs dispositions pour faire exécuter la sentence et on organise à cette fin une expédition, qui s'appelle une *ininja*[1] ». Nous entendons parler de conseils de ce genre dans diverses parties du continent australien. Dans sa description des indigènes de la Nouvelle-Galles du Sud, Fraser constate : « Le conseil australien des hommes d'âge et d'expérience, ce sénat et « witenagemot » indigène[2], a le pouvoir de décréter le châtiment pour les offenses de tribu ». Les chefs siègent comme magistrats pour trancher tous les cas qui leur sont soumis, comme la divulgation des choses sacrées, la conversation avec sa belle-mère, l'adultère de l'épouse; et il y a même un bourreau de la tribu. D'autre part, bien des différends s'arrangent sans l'intervention des chefs. Ainsi, quand un homme se fait prendre en train de voler son prochain, ou quand deux hommes se querellent au sujet d'une femme, il s'ensuit une lutte où l'un ou l'autre se fait casser la tête, et c'est fini[3]. Les Narrinyeri ont un conseil de jugement formé des anciens du clan, et appelé *tendi*, présidé par le chef du clan; et quand meurt un membre du *tendi*, les survivants choisissent dans le clan un homme propre à lui succéder. « Tous les délinquants comparaissent devant ce tribunal. Si, en temps de paix, un ou des individus d'un clan assassinent un membre d'un autre clan, les camarades de clan de la victime envoient un message aux amis du meurtrier, et les invitent à le faire comparaître devant les *tendis* réunis. Si, après enquête approfondie, on conclut qu'il a commis le crime, il sera châtié en proportion de sa culpabilité[4] ». Dans une autre tribu australienne, les Gournditch-mara, le chef, dont la charge était héréditaire, « réglait toutes querelles et disputes dans la tribu. Lorsqu'il avait entendu les deux parties, et prononcé sa décision, personne ne la discutait jamais[5] ».

Nous trouvons donc chez les indigènes d'Australie des cas de châtiment infligé par la collectivité tout entière, et de châtiment infligé par un tribunal ou par un chef.

Present State of the Cape of Good Hope, I. 86, 297 (Hottentots). Kohler, dans *Zeitschrift für vergl. Rechtswiss.* XV. 333 (Betchouanas). Casalis, *Basutos*, p. 224, 226. MacLean, *Compendium of Kafir Laws and Customs*, p. 35, 110. Holden, *Past and Future of the Kaffir Races*, p. 333, 336. Shooter, *Kafirs of Natal*, p. 99 *sq.*

1. Spencer and Gillen, *op. cit.* p. 15.

2. « Witenagemot », assemblée des Sages (« Witan ») ou Conseil assistant le Roi dans la vieille Anglo-saxonie.

3. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 39.

4. Taplin, Narrinyeri, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 34 *sq.*

5. Fison and Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 277.

Il n'y a guère de doute que ce dernier système soit le développement du premier; on trouve, de l'un à l'autre, des transitions évidentes. Par exemple, chez les indigènes du Queensland Central (nord-ouest), en cas de fautes majeures telles que meurtre, inceste, violence physique, les anciens, dit-on, se contentent d' « influer » sur l'opinion publique[1]. Il est peu commode — et, dans les vastes communautés, très difficile — que le groupe tout entier inflige en commun les châtiments; voilà pourquoi l'administration de la justice tend naturellement à passer entre les mains des notables ou du chef. Mais l'établissement d'une autorité judiciaire à l'intérieur de la société peut avoir aussi une autre origine. Très souvent, semble-t-il, l'organisation judiciaire est le développement non pas d'un système antérieur de lynchage, mais d'un système antérieur de vengeance personnelle.

Evidemment un acte de vengeance, individuelle ou familiale, est, en soi, l'expression de sentiments privés, et non publics; de la vengeance, et non de l'indignation morale. Mais il en va autrement de la *coutume* de vengeance. Nous verrons dans un autre chapitre que l'on regarde la vengeance du sang non seulement comme un droit, mais très souvent comme un devoir qui incombe aux proches de la victime. De même aussi, on peut juger que la vengeance est un devoir dans des cas où il n'y a pas de culpabilité du sang. Ainsi, dans la tribu australienne Geawe-gal, le délinquant devait recevoir, suivant l'étendue de son délit, un ou plusieurs coups de lance des parents du défunt; ou le blessé lui-même, une fois qu'il avait retrouvé ses forces, avait le droit de lancer des traits contre son agresseur. Et nos auteurs ajoutent : « On ne refusait jamais l'obéissance à ces lois : mais, sans aucun doute, la tribu assemblée en eût assuré le respect, en cas de nécessité[2] ». Le caractère obligatoire de la vengeance entraîne ce corollaire : qu'on en désapprouve l'omission. C'est naturellement l'homme à qui incombe le devoir

1. Roth, *op. cit.*, p. 141. 2. Fison and Howitt, *op. cit.*, p. 282.

de vengeance qui est l'objet immédiat du blâme, en cas d'omission de ce devoir; et le blâme peut contenir du mépris, surtout si l'on soupçonne de la lâcheté. Mais derrière la censure publique il existe manifestement un désir de voir souffrir l'offenseur. On pourrait citer des cas où la société se fait l'auxiliaire du vengeur. Hyades remarque à propos des Fuégiens : « Nous avons entendu parler d'individus coupables de meurtre sur leur femme, par exemple, et qui, poursuivis par tout un groupe de familles, finissaient, quelquefois un an ou deux après leur crime, par tomber sous les coups des parents de la victime. Il s'agit là plutôt d'un acte de justice que d'une satisfaction de vengeance. Nous devons faire remarquer en outre que, dans ces cas, le meurtrier est abandonné de tous, et qu'il ne peut se soustraire que pendant un temps relativement assez court au châtiment qui le menace[1] ». Chez les Esquimaux du centre, qui n'ont « d'autre châtiment pour les délinquants que la vengeance du sang », l'homme qui a commis un meurtre, ou s'est rendu odieux par d'autres offenses, « peut être tué par n'importe qui, par simple souci de justice. Celui qui se propose de se venger sur lui doit demander à ses concitoyens, séparément, s'ils sont d'avis que le délinquant est un méchant homme digne de mort. Si toutes les réponses sont affirmatives, il peut tuer l'homme ainsi condamné, et personne n'a le droit de venger ce meurtre[2] » Chez les Groenlandais, dans les cas particulièrement atroces, on a vu les hommes d'un même village faire cause commune contre un meurtrier, et le tuer, alors que, d'ordinaire, c'est l'affaire des plus proches parents de tirer vengeance[3]. Il est encore digne de remarque qu'au nombre des crimes punis par l'ensemble des communautés sauvages, l'inceste occupe une place prépondérante. Cela tient surtout, selon moi, à l'absence de tout homme naturellement désigné pour être le vengeur.

1. Hyades et Deniker, *Mission scientifique du Cap Horn*, VII. 240 *sq.*
2. Boas, Central Eskimo, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* VI, 582.
3. Nansen, *Eskimo Life*, p. 163.

Ainsi l'indignation publique ne se manifeste pas seulement dans le châtiment, mais aussi, en une certaine mesure, dans la coutume de vengeance. Dans l'un et l'autre cas, la société veut que l'offenseur souffre pour son méfait. A strictement parler, le rapport de la coutume de vengeance au châtiment n'est pas, comme on l'a souvent imaginé, un rapport de père à enfant. C'est une parenté collatérale. Ils ont un commun ancêtre, le ressentiment public.

Mais tandis que l'opinion publique exige que l'on tire vengeance des torts subis, elle travaille aussi dans un autre sens. Si parfois le ressentiment peut aux yeux des étrangers paraître trop faible ou trop contrarié par d'autres impulsions, il peut aussi parfois sembler excessif. En fait, nous trouvons souvent la pratique de la vengeance réglementée par la règle d'équivalence entre l'outrage et la souffrance infligée en retour. Tantôt cette règle veut qu'à une vie corresponde une autre vie seulement[1]; tantôt elle veut que le mort soit vengé sur une personne de son rang, de son sexe ou de son âge[2]; tantôt, qu'un meurtrier meure de la même mort que sa victime[3]; tantôt, que les divers outrages perpétrés sur la victime soient répétés sur le criminel[4]. Cette stricte équivalence n'est pas une caractéristique du ressentiment en tant que tel[5]. Il y a sans doute un certain rapport de proportion entre la douleur-stimulant et la réaction : toutes choses égales d'ailleurs,

1. Krause, *Tlinkit-Indianer*, p. 245 *sq.* Macfie, *Vancouver Island and British Columbia*, p. 470. Foreman, *Philippine Islands*, p. 213 (tribus Negrito et Igorrote dans la province de La Isabela). Low, *Sarawack*, p. 212 (Dayaks). Von Langsdorf, *Voyages and Travels*, I. 132 (Noukahiviens).

2. Jagor, *Travels in the Philippines*, p. 213 (Igorrotes). Blumentritt, cité par Spencer, *Principles of Ethics*, I. 370 *sq.* (Quianganes de Luçon). Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 243 (Maréa). *Koran*, II. 173.

3. Von Martius, *op. cit.* I. 129. (Indiens du Brésil). Wallace, *Travels on the Amazon*, p. 499 (Uaupés). Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, III. 246 (Dakotas). Steller, *Kamtschatka*, p. 355. Hickson, *A Naturalist in North Celebes*, p. 198 (Sangirais de Manganitou). Fraser, *Journal of a Tour through Part of the Himala Mountains* p. 339 (Butias). Ellis, *History of Madagascar*, I. 371. Munzinger, *op. cit.* p. 502 (Baris et Kunama). De Abreu, *Canary Islands*, p. 27 (indigènes de Ferro).

4. Im Thurn, *op. cit.* p. 213 *sq.* (Indiens de Guyane). *Glimpses of the Eastern Archipelago*, p. 86 (Bataks). Arbousset and Daumas, *Tour to the North-East of the Colony of Good Hope*, p. 67 (Mantétis). Munzinger, *op. cit.* p. 502. (Baris et Kunama). Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 27 (diverses autres peuplades d'Afrique). De Abreu, *op. cit.* p. 71 (indigènes de Gran Canaria)

5. Cf. Tissot, *Le droit pénal*, I. 226; Steinmetz, *Ethnol. Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, I. 401. Makarewicz, *op. cit.* p. 13.

le ressentiment croît en intensité avec la douleur qui l'a provoqué. Plus on se sent offensé, plus on a le désir d'appliquer le talion sous forme de contre-douleur et plus grande est la douleur que l'on désire infliger. Mais le ressentiment n'implique pas un souci d'équilibrer souffrance contre souffrance; il peut donc y avoir disproportion criante entre l'acte de vengeance et l'outrage qui l'a suscité[1]. Ainsi que le fait remarquer Sir Thomas Browne, un esprit vindicatif « ne connaît point de mesure dans les représailles, exigeant trop souvent tête pour dent, et la vengeance suprême pour des manquements que le repos d'une nuit suffirait à effacer[2] ». Si donc la règle d'équivalence n'est pas suggérée par le ressentiment lui-même, il faut l'attribuer à d'autres facteurs qui, se mêlant au ressentiment, contribuent avec lui à déterminer l'action. L'un de ces facteurs est, je crois, l'orgueil de l'amour-propre : le désir d'abattre l'humiliante arrogance de l'agresseur suggère naturellement l'idée de lui rendre la monnaie de sa pièce. Il semble probable que le penchant naturel à l'imitation, surtout dans les colères soudaines, agisse dans le même sens. Mais outre cette équivalence qualitative entre l'outrage et les représailles, la *lex talionis* exige, sommairement, une équivalence quantitative, et cette exigence est à n'en pas douter d'origine sociale. Si l'offenseur est quelqu'un pour les sentiments de qui les hommes sont prêts à montrer de la sympathie, cette sympathie contiendra dans certaines limites le désir de le voir souffrir. Et, dans des conditions normales, s'ils tendent à marquer une égale sympathie pour l'offenseur et l'offensé, s'ils leur confèrent des droits égaux, ils exigeront que le degré des représailles soit simplement égal au degré de l'offense. En subissant une perte, l'offenseur compense, pour ainsi dire, la perte qu'il a infligée; et quand on tient le même compte de ses sentiments et de ceux de sa vic-

1. Von Martius, *op. cit.* I. 128 (indigènes du Brésil). Calder, dans *Jour. Anthr. Inst.* III. 21 (Tasmaniens). Forbes, *A Naturalist's Wanderings in the Eastern Archipelago*, p. 473 (Timorais). Sarasin, *Forschungen auf Ceylon*, III. 539 (Veddahs). Jacob, *Das Leben der vorislamischen Beduinen*, p. 144 *sq.*

2. Browne, *Christian Morals*, III. 12. p. 94.

time, on trouve juste que la perte exigée de lui comme compensation soit équivalente à la perte qu'il compense, tout ce qui dépasse cette équivalence étant regardé comme une souffrance imméritée. Si cette explication est juste, la règle d'équivalence a dû se limiter, au début, aux offenses intérieures du groupe social; car, dans la coutume et la loi primitives, seuls les membres d'une même société ont les mêmes droits. Parlant du système de talion qui règne chez les Indiens de la Guyane, Im Thurn dit expressément : « Tout ceci, bien entendu, se rapporte surtout aux relations mutuelles des membres d'une même tribu[1] ». Et quand nous trouvons des sauvages qui étendent ce principe à leurs relations avec d'autres tribus, on en peut chercher la raison tant dans la forte emprise de ce principe sur leurs esprits que dans les dangers dont s'accompagne la vengeance entre tribus, et qui donnent le désir de la ramener à des limites raisonnables.

Les règlements auxquels la pratique de la vengeance est soumise nous aident à comprendre la transition de la vengeance au châtiment, et l'institution d'une autorité judiciaire spéciale. Tant que les représailles sont aux mains de simples individus, l'on n'a aucune garantie, d'une part, que l'offenseur souffrira, d'autre part, que l'acte de représailles sera appliqué avec assez de discernement.

L'offensé peut être trop faible, ou de quelque autre façon incapable de se venger. Ce qu'il a alors de mieux à faire est de demander secours au chef. Le chef, de son côté, a intérêt à intervenir : il peut évidemment compter sur une honnête récompense[2]; et supposé que l'ensemble de la communauté désire voir souffrir l'offenseur, le chef peut même être contraint d'intervenir. Ainsi, dans les îles Sandwich, la famille ou les amis de l'offensé, qui en cas d'agression ou de meurtre étaient unanimement autorisés à en tirer vengeance, faisaient appel au chef du dis-

1. Im Thurn, *op. cit.* p. 214.
2. Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 311. *Cf.* Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, I. 165.

trict ou au roi, quand ils étaient trop faibles pour attaquer eux-mêmes l'offenseur[1]. Chez les Wanyoro, d'après Emin Pacha, si le meurtrier s'échappe, les plus proches parents de la victime vont trouver le chef de la tribu pour obtenir le châtiment du coupable[2]. Les Indiens du Brésil, quand ils sont offensés, portent quelquefois leurs griefs devant le chef; mais c'est rare, puisqu'ils considèrent comme une honte de ne pouvoir se venger eux-mêmes[3]. L'autorité judiciaire accordée à un chef Bassouto « assure aussi la justice aux étrangers, et à ceux qui, n'ayant point de parenté, sont privés de leurs défenseurs et vengeurs naturels[4]. » Dans les premiers temps de la Grèce antique, l'Etat prenait un soin particulier de la protection des faibles et des impuissants, qui sans cela fussent restés invengés[5]. Au Moyen-Age, les faibles et les pauvres étaient placés sous la protection du Roi; l'intervention de la justice royale, observe Du Boys, « apparaissait comme un bienfait pour les faibles et un secours pour les opprimés[6]. »

Ainsi, le ressentiment conçu des outrages infligés à des gens incapables de se venger a contribué, dans une certaine mesure, à l'institution d'une autorité centrale, judiciaire et exécutive. La sympathie naturelle que l'on éprouve pour l'objet d'une vengeance injuste et excessive tend, sans aucun doute, au même résultat. Le même sentiment qui refréna la vengeance aveugle en établissant la règle de stricte équivalence, vint encore la restreindre, et plus efficacement, en renvoyant l'affaire devant un juge capable de plus d'impartialité et de discernement que la victime elle-même ou ses amis. Parlant des dissensions des Teutons, Kemble remarque : « Sans tenir compte du dommage que peut essuyer toute la communauté du fait d'une querelle privée, celle-ci peut avoir des résultats qui heurtent le sens moral : l'idée que se fait un homme de la satisfaction nécessaire pour effacer l'outrage qu'il a subi peut

1. Ellis, *Tour through Hawaii*, p. 429.
2. *Emin Pasha in Central Africa*, p. 86.
3. Von Martius, *op. cit.* I. 132.
4. Casalis, *op. cit.* p. 226.
5. Leist, *Græco-italische Rechtsgeschichte*, p. 372.
6. Du Boys, *Histoire du droit criminel de l'Espagne*, p. 237.

l'amener à faire plus de mal qu'il n'en a souffert; et la stricte règle d'œil pour œil, dent pour dent, ne saurait trouver son application, si la mise en vigueur de la peine dépend de la proportion des forces entre l'appelant et le défendeur[1] ». Dans l'île de Bali, le juge intervient entre poursuivant et poursuivi, « de manière à refréner l'animosité aveugle de l'un, et à déterminer la culpabilité de l'autre[2] ». Crawfurd, dans sa relation des coutumes indigènes de l'Archipel Malais, dit que « la loi va jusqu'à interdire expressément toute intervention quand il apparaît que la querelle est menée dans un esprit impartial[3] ». Un Karen de Birmanie, rapporte-t-on, se croit toujours le droit de prendre en mains l'application de la loi, c'est la coutume du pays; et « on n'intervient pas, à moins qu'il ne se rende coupable d'une action contraire aux idées des Karen sur les convenances, auquel cas les anciens et les villageois interviennent et font pression sur lui[4] ». Chez les Bassoutos, l'autorité du chef est, dit-on, « suffisamment respectée pour protéger un accusé jusqu'à l'examen légal de sa cause[5] ». Chez les Gallinomero de Californie, le vengeur du sang a le choix entre de l'argent et la vie du meurtrier; « mais il ne semble pas qu'on lui permette de perpétrer sur celui-ci une vengeance personnelle et irresponsable » : c'est le chef qui prend le criminel, et qui exécute le châtiment[6].

Outre le désir de voir souffrir l'offenseur, et le désir de voir sa souffrance proportionnée à sa faute, un troisième facteur important a contribué à la substitution du châtiment à la vengeance, et à la naissance d'une organisation judiciaire. Il est de grande importance pour toute société que la paix règne entre ses membres. Si le système de la vengeance aide à contenir le crime[7], il a aussi une

1. Kemble, *Saxons in England*, I. 268 *sq.*
2. Raffles, *History of Java*, II. p. CCXXXVII.
3. Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, III. 120.
4. Mason, dans *Jour. Asiatic Soc. Bengal*, XXXVII, 2 pt. 145. *Cf.* MacMahon, *Far Cathay and Farther India*, p. 188.
5. Casalis, *op. cit.* p. 226.
6. Powers, *Tribes of California*, p. 177.
7. Taylor, *Te Ika a Maui*, p. 96 (Maoris). Im Thurn, *op. cit.* p. 213, 330 (Indiens de la Guyane). Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, p. 84 *sq.* Blunt, *Bedouins of the Euphrates*, II

tendance à créer le trouble et la destruction. Tout acte de vengeance qui dépasse les limites fixées par la coutume risque d'appeler à son tour des représailles. Chez les Ossètes, dit le baron von Haxthausen, « si les représailles ne dépassent pas le premier outrage, l'affaire s'en tient là. Mais si la blessure rendue est plus grande que la blessure reçue, la querelle renaît de l'autre côté[1] ». La coutume de la vengeance du sang n'implique assurément pas que le vengeur d'un homicide injustifiable puisse être lui-même un légitime objet de représailles[2]; mais en l'absence d'un tribunal, il est peut-être malaisé de trancher la question de culpabilité; et puis, les commandements de la coutume peuvent être violés par la passion. En fait, la querelle du sang consiste souvent en toute une série de meurtres, la vengeance appelant à son tour une nouvelle mise au point, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'état d'hostilité devienne plus ou moins permanent[3]. Au bout du compte, ce sera là un dommage, tant pour les familles impliquées dans la querelle que pour l'ensemble de la société; et l'on sera tout disposé à adopter quelque méthode pour mettre fin à cette querelle. L'une de ces méthodes consiste à substituer à la vengeance le paiement de l'argent du sang; une autre consiste à soumettre le cas à une autorité investie du pouvoir judiciaire. Casalis rapporte que souvent l'on entend dire aux Bassoutos: « S'il fallait nous

207; Layard, *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, p. 305 *sq.* (Bédouins). Kohl, *Reise nach Istrien*, I. 409 *sq.* (Monténégrins). Stephen, *History of the Criminal Law of England*, I. 60 (Anglo-Saxons). Nordström, *Svenska samhälls-författningens historia*, II. 228 (Anciens Scandinaves). Steinmetz, *Ethnol. Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, II. 125 *sqq.*

1. Von Haxthausen, *Transcaucasia*, p. 411.

2. Chez les indigènes de Victoria (partie occidentale), lorsqu'une vie a payé pour une vie, la querelle est terminée (Dawson, *op. cit.* p. 70). Chez les Groenlandais, si la victime de la vengeance est notoirement un querelleur, s'il s'est fait détester pour ses brutalités sanglantes, ou encore s'il n'a point de parenté, c'en est fini »; mais le plus souvent, l'acte de vengeance coûte la vie au vengeur lui-même. (Cranz, *op. cit.*, I. 178). Chez les Bédouins, « si la famille de l'assassiné tue dans sa vengeance deux membres de la famille de l'homicide, ou *dammawy*, celle-ci répond en tuant un membre de celle-là. Si elle ne tue que lui, les choses en restent là et tout s'apaise; mais la querelle est bientôt ravivée par la haine et la vengeance ». (Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, p. 86). Dans son livre, *Das Leben der vorislamischen Beduinen*, le Dr Jacob observe également (p. 144) : « C'est une erreur de croire que le sang appelle toujours du sang nouveau. Quand un homme avait été tué en représailles d'un assassinat, l'affaire était réglée, et en principe on s'en tenait là ». *Cf.* Achelis, *Moderne Völkerkunde*, p. 407, n° 1.

3. Nelson, Eskimo about Bering Strait, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.*

venger nous-mêmes, la ville, la collectivité serait vite dispersée ». Et il ajoute que la crainte instinctive des désordres qui pourraient naître de l'exercice de la loi individuelle les a conduits à donner au chef de la tribu un certain droit sur la personne de chacun des membres de la collectivité[1].

Comme on peut s'y attendre, ce n'est que lentement que la vengeance a cédé devant le châtiment, et qu'au vengeur privé ont succédé le juge et l'exécuteur public de sa sentence. Chez beaucoup de sauvages, on dit que le chef n'a absolument rien à faire avec la juridiction[2]. Chez d'autres, il agit uniquement comme conseiller, ou comme arbitre d'appel[3]; ou bien l'offensé a le choix entre la vengeance personnelle et l'appel au chef[4]; ou encore on prétend que le pouvoir dont le chef est investi est plus nominal que réel[5]. Il est également intéressant de noter que dans plusieurs cas l'offensé ou l'accusateur agit comme exécuteur, mais non comme juge.

Ainsi, dans certaines tribus australiennes, « un homme accusé d'un délit grave est cité à comparaître devant le tribunal dans le délai d'un mois, sous peine de mort. S'il est reconnu coupable de dommage envers un particulier, on le peint en blanc, et on l'installe, à cinquante pas, en face de l'accusateur et de ses amis, tous bien armés. Ceux-ci font pleuvoir sur lui lances et « boomerangs », contre lesquels il se protège à l'aide d'un écu léger[6] ». Chez les Indiens Aricara du Missouri, qui, la plupart du temps, punissaient le meurtre de la peine de mort, on déléguait au Conseil le plus proche parent de la victime pour jouer le rôle d'exé-

XVIII, 293. Miklosich, Blutrache bei den Slaven, dans *Denkschriften d. Kais. Akad. d. Wissensch. Phil.-hist. Classe*, Vienna, XXXVI, 132, etc.

1. Casalis, *op. cit.*, p. 225. Cf. Boyle, *Adventures among the Dyaks of Borneo*, p. 217; Marsden, *op. cit.* p. 249 *sq.* (Redjang).

2. Keating, *Expedition to the Source of St. Peter's River*, I. 123 (Potawatomis). Richardson, *Arctic Searching Expedition*, p. 27 (Tchépéyans). Carver, *Travels*, p. 259 (Naudowessis). Dobrizhoffer, *Account of the Abipones*, II. 103, etc.

3. Lewis and Clarke, *Travels to the Source of the Missouri River*, p. 306 *sq.* (Chochones). Powers, *Tribes of California*, p. 45 (Karok et Yurok). Dunbar, Pawnee Indians, dans *Magazine of American History*, IV. 261. Arbousset and Daumas, *op. cit.* 0. 67 (Mantètis). Ellis, *Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 300 (peuplades de langues Tschi et Eoué de la côte d'Afrique Occidentale). Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, p. 68, 70. Blunt, *op. cit.* II. 332 *sq.* (Bédouins de l'Euphrate). Von Haxthausen, *Transcaucasia*, p. 415 (Ossètes).

4. Ellis, *Tour through Hawaii*, p. 429. Williams and Calvert, *Fiji and the Fijians*, p. 23. Forbes, *A Naturalist's Wanderings in the Eastern Archipelago*, p. 473 (Timorais).

5. Falkner, *Description of Patagonia*, p. 123. Andersson, *Lake Ngami*, p. 231 (Damara).

6. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 49 *sq.*

cuteur[1]. Parlant des indigènes de Bali, Raffles dit que « l'exécution de la sentence de la cour présente cette particularité que l'offensé ou ses amis sont désignés pour l'opérer[2] ». Dans certaines parties de l'Afghanistan, « si le Sirdar reçoit la plainte de la victime, ou s'il lui revient qu'un meurtre a été commis, il s'efforce d'abord d'amener un compromis, en offrant le Khoon Behau, ou prix du sang; mais si l'offensé est inexorable, le Sirdar porte l'affaire devant le Roi, qui charge le Cauzy de la juger; et si l'accusé est reconnu coupable, il le livre pour exécution aux proches du défunt[3] ». Parmi les peuples voisins des lacs Nyassa et Tanganyika, et d'une façon générale dans les tribus Bantou, « lorsqu'un meurtrier est saisi et son crime démontré, on le livre aux proches du mort, qui disposent de lui comme il leur plaît[4] ». La même pratique règne chez les Michmis[5], chez les Bataks[6], et chez les Kamtchadales[7]. Elle était également reconnue dans les codes primitifs Slaves[8], Teutons et Anglais[9]. Suivant les clauses d'un code qui fut octroyé par l'abbaye de St. Bertin à la ville d'Arques, et qui ne date que de 1231, un homme convaincu d'homicide intentionnel était remis à la famille de la victime, qui l'égorgeait[10].

Mais s'il est vrai que, dans une foule de cas, le châtiment et l'organisation judiciaire ont succédé à un système antérieur de vengeance, et sont ainsi des produits du développement social, leur existence ou leur non-existence dans un peuple donné n'est pas une indication exacte du degré de culture atteint par ce peuple. Même chez les pires sauvages, nous avons relevé des exemples de châtiments infligés par l'ensemble de la communauté, ou encore par des autorités judiciaires spéciales. D'autre part, l'histoire des nations de l'Europe et de l'Orient nous enseigne que le système de la vengeance n'est pas incompatible avec un degré de culture relativement élevé[11]. Nous pouvons maintenant voir la raison de cette anomalie apparente. Dans une petite communauté sauvage, dont tous les membres sont étroitement unis entre eux, tous ressentent aisément l'outrage fait à un seul. Il peut en

1. Bradbury, *Travels in the Interior of America*, p. 168.
2. Raffles, *op. cit.* II. p. CCXXXVII.
3. Elphinstone, *Kingdom of Caubul*, II. 105 *sq.*
4. Macdonald, dans *Jour. Anthr. Inst.* XII, 108.
5. Cooper, *Mishmee Hills*, p. 238.
6. Von Brenner, *op. cit.* p. 212.
7. Georgi, *Russia*, III. 137.
8. Macieiowski, *Slavische Rechtsgeschichte*, II. 127.
9. Wilda, *Strafrecht der Germanen*, p. 167. *Lex Salica*, 68. *Laws of Cnut*, I. 53. *Leges Henrici I.* LXXI. 1.
10. *Leges villæ de Arkes ab abbate S. Bertini concessæ*, 28 (d'Achery, *Spicilegium*, III. 608).
11. Voir *infra* sur la vengeance du sang.

être autrement dans un Etat composé d'éléments sociaux sans lien ferme, qui, s'ils forment une unité politique, n'ont entre eux que peu de communications, et ne s'intéressent pas aux affaires particulières les uns des autres. Et ainsi, en même temps que le ressentiment public est plus aisément soulevé dans la petite société, elle a aussi un besoin plus urgent de paix intérieure.

Notre conception du châtiment comme expression de l'indignation publique s'oppose à une autre théorie, dans laquelle l'objet principal du châtiment non seulement devrait être, mais est en réalité, ou a été, de prévenir le crime en détournant les gens de le commettre. On nous dit même que le châtiment, infligé dans cette intention, est à la base de la conscience morale; que ce n'est pas le châtiment qui résulte du sens de la justice, mais bien le sens de la justice, du châtiment; que, par le fait d'être châtiés par l'Etat, certains actes en sont venus, peu à peu, à être regardés comme dignes de châtiment; en d'autres termes comme moralement mauvais[1].

Il y a des faits qui semblent appuyer la supposition que le but du châtiment a été en grande partie de détourner du crime. Nous voyons que, chez divers peuples semi-civilisés et civilisés, la loi criminelle a revêtu une sévérité qui laisse loin derrière elle la rigueur de la *lex talionis*.

Parlant des Aztèques, Bancroft remarque : « La plus grande partie de leur code aurait pu, comme celui de Dracon, être écrit dans le sang, si sévères étaient les châtiments de crimes relativement bénins, si brutales et si sanglantes les méthodes d'exécution[2] ». Etaient punis de mort : l'homme qui s'habillait en femme, ou la femme qui s'habillait en homme; les tuteurs qui rendaient à leurs pupilles des comptes infidèles; ceux qui emportaient ou déplaçaient les bornes placées dans les champs par l'autorité publique[3]. Si un adultère cherchait à se sauver en tuant le mari outragé, il était destiné à rôtir vivant, à petit feu, le corps arrosé de sel et d'eau, afin que le soulagement de la mort ne vînt

1. Rée, *Ursprung der moralischen Empfindungen*, p. 45 *sqq*. *Idem*, *Entstehung des Gewissens*, p. 190 *sqq*.
2. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, II. 454.
3. Clavigero, *History of Mexico*, I. 355, 358, 359.

pas trop vite[1]. Le code ancien du Pérou, lui non plus, ne se souciait pas d'économiser la souffrance humaine en proportionnant les peines au crime; la mort était le châtiment le plus souvent prescrit[2]. Le code pénal de Chine, s'il est moins cruel, à divers égards, que la législation européenne du dix-huitième siècle, décrète la mort : pour le troisième vol avec circonstances aggravantes, pour l'effacement des marques au fer rouge[3], pour la frappe du billon[4]. D'autre part, pour les crimes les plus odieux, le châtiment est «d'être coupé en dix mille morceaux », ce qui semble bien donner licence au bourreau d'aggraver et de prolonger le supplice du criminel par toutes les cruautés qu'il lui plaît d'y ajouter[5]. Au Japon, avant la révolution de 1871, « le châtiment du crime était à la fois rigoureux et cruel : la mort était le châtiment habituel; et, pour des crimes à circonstances aggravantes, la mort accompagnée de tortures[6] ». Dans la loi mosaïque, la mort est le châtiment des offenses suivantes : profaner le jour du Seigneur[7], recourir aux sorciers[8], manger le gras d'un animal sacrifié[9], manger le sang d'une espèce quelconque[10], approcher une femme « pendant son impureté[11] », et divers autres délits sexuels[12]. Les Lois de Manou prévoient la peine capitale pour ceux qui font de faux édits royaux et qui corrompent les ministres royaux[13]; pour ceux qui pénètrent par effraction dans un magasin royal, une armurerie, un temple, et ceux qui dérobent des éléphants, des chevaux ou des chars[14]; pour les voleurs surpris en possession de leur butin ou de leurs appareils de cambriolage[15]; pour les coupe-bourses à la deuxième récidive[16]. Quant à la femme qui, fière de la grandeur de sa parenté ou de sa propre excellence, manque à ses devoirs envers son seigneur, elle sera dévorée par les chiens en un lieu fréquenté; son complice sera brûlé sur un lit de fer rouge[17].

Une sévérité croissante a, jusqu'aux temps modernes, caractérisé la législation européenne. Vers la fin du treizième siècle, la loi anglaise connaît environ sept crimes qu'elle traite de capitaux, savoir : la trahison, l'homicide, l'incendie volontaire, le viol, le vol, le cambriolage et le grand larcin : mais le nombre des offenses capitales s'accrut rapidement[18]. De la Restauration à la mort de George III — période de 160 années — on n'ajouta pas au code criminel moins de 187 offenses, toutes différentes par leur nature et leur degré; et lorsqu'en 1837 on supprima la peine capitale dans 200 crimes environ, elle resta encore applicable aux mêmes offenses qui étaient capitales à la fin du treizième siècle[19].

1. Bancroft, *op. cit.* II. 465 *sq.*
2. Garcilasso de la Vega, *First Part of the Royal Commentaries of the Yncas*, I. 145, 151 *sq.*
3. Wells Williams, *Middle Kingdom*, I. 512.
4. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCCLIX, p. 397.
5. *Ibid.* sec. CCLIV p. 269 n.
6. Reed, *Japan*, I. 323. Thunberg, *Travels*, IV. 65.
7. *Exode*, XXXI. 14.
8. *Lévitique*, XX. 6.
9. *Ibid.* VII. 25.
10. *Ibid.* VII. 27.
11. *Ibid.* XVIII. 19.
12. *Ibid.* XVIII. 6 *sqq.*
13. *Laws of Manu*, IX. 232.
14. *Ibid.* IX. 280.
15. *Ibid.* IX. 270.
16. *Ibid.* IX. 277.
17. *Ibid.* VIII. 371 *sq.*
18. Pollock and Maitland, *op. cit.* II. 511.
19. May, *Constitutional History of England*, II. 595. Mackenzie, *Studies in Roman Law*, p. 424 *sq.*

Le vol à la tire fut puni de mort jusqu'en 1808[1]; le vol de chevaux, de bétail, de moutons, le vol accompli dans une maison d'habitation, le faux, jusqu'en 1832[2]; le vol de correspondance et le sacrilège, jusqu'en 1835[3]; le viol, jusqu'en 1841; le vol à main armée, l'incendie de maisons d'habitations et la sodomie, jusqu'en 1861[4] : et non seulement on sacrifiait des vies humaines avec insouciance, mais le mode d'exécution était souvent cruel à l'excès. Au début du quinzième siècle, on regardait la *peine forte et dure*, c'est-à-dire la pression jusqu'à ce que la mort s'ensuive, avec toutes les aggravations de la torture, comme le mode de châtiment convenable quand l'accusé refusait de plaider[5]. On brûlait encore vivantes les criminelles dans l'Angleterre de la fin du dix-huitième siècle[6]; les artisans de la loi jugeaient que la décence ordonnait cette commutation de la peine de pendaison[7]. Plus cruel encore était le châtiment infligé aux traîtres : on les pendait par le col, on coupait la corde avant que la vie s'éteignît en eux, on arrachait leurs entrailles qu'on leur brûlait au visage, puis ils étaient décapités et écartelés, et leurs membres exposés en des lieux divers[8]. Ce châtiment continua d'exister en Angleterre jusque sous le règne de Georges III; et même à cette époque, Sir Samuel Romilly, qui fit une grande agitation contre son maintien, s'attira la haine des fonctionnaires de la justice royale, qui déclarèrent qu'il était en train « de faire brèche dans les remparts de la Constitution[9] ». Ces cruautés n'étaient pas le monopole de l'Angleterre. Au contraire, fait remarquer Sir James Stephen, alors que les Anglais ne se sont en général fait aucun scrupule de supprimer des vies humaines, ils ont d'habitude été hostiles à l'infliction de la mort par les tortures[10]. En diverses parties du Continent, nous rencontrons des châtiments tels que la roue, l'écartèlement à vif, l'arrachement à la pince rougie, encore en usage jusqu'à la fin du dix-huitième siècle.

Il est intéressant de comparer ces châtiments avec ceux que pratiquent les sauvages. Une cruauté sans raison n'est pas ce qui caractérise leur justice publique.

Dans beaucoup de peuplades non civilisées, on dit que la peine de mort n'existe pas ou pour ainsi dire pas[11]. Dans d'autres, elle

1. Pike, *History of Crime in England*, II. 450.
2. *Ibid.* II. 451. Stephen, *History of the Criminal Law of England*, I. 474.
3. Pike, *op. cit.* II. 451. Stephen, *op. cit.* I, 474.
4. Stephen, *op. cit.* I. 475.
5. Pour la manière dont on infligeait cette torture, voir Andrews, *Old Time Punishments*, p. 203 *sq.*
6. *Ibid.* p. 398. Stephen, *op. cit.* I. 477.
7. Andrews, *op. cit.* p. 192.
8. Holinshed, *Chronicles of England*, etc., I. 310. Thomas Smith, *Commonwealth of England*, p. 198.
9. Andrews, *op. cit.* p. 203. Une méthode antérieure pour châtier les traîtres consistait à les ébouillanter; elle fut adoptée par Henry VIII, et étendue par lui aux empoisonneurs. (Holinshed, *op. cit.* I. 311).
10. Stephen, *op. cit.* I. 478. *Cf.* Thomas Smith, *op. cit.* p. 193 *sq.*
11. Von Siebold, *Ethnol. Studien über die Aino auf Yesso*, p. 35. Batchelor, *Ainu and their Folk-Lore*, p. 284. Dalton, *op. cit.* p. 115 (Kakhyens). Mars-

ne s'applique qu'à un nombre restreint d'offenses particulièrement atroces. Chez les Groenlandais, « on ne met à mort que les meurtriers, et les sorcières que l'on croit coupables d'avoir, par leurs artifices, causé quelque mort[1] ». Les Aléoutes punissaient de mort les meurtriers et ceux qui trahissaient les secrets de la communauté[2]. A Samoa et en Nouvelle-Guinée le meurtre et l'adultère sont punis de la peine capitale[3]. Chez les Bataks, ce sont le vol évident et le meurtre, à condition que le coupable soit incapable de se racheter à prix d'argent[4]; chez les Koukis, c'est uniquement la trahison, ou la tentative de violence sur la personne du Roi.[5] Chez les Michmis, l'adultère commis contre le gré du mari est puni de mort : tous les autres crimes, y compris le meurtre, sont punis d'amendes; toutefois, si le montant de celles-ci n'est pas versé sans délai, le coupable est coupé en morceaux par la foule assemblée[6]. Dans l'île de Kar (Nicobar), la seule chose qui pût causer la peine de mort, d'après Distant, était la folie[7]. Chez les Soulimas, « le meurtre est le seul crime qui encoure la peine de mort[8] ». Chez les indigènes du Congo, « les seuls crimes dignes de mort sont, paraît-il, l'empoisonnement et l'adultère[9] ». Bosman écrit au sujet du royaume de Fida : « Il y a ici fort peu de crimes punis de mort; ce ne sont que les meurtres, et l'adultère commis avec les épouses du roi ou des grands[10] ». Chez les Wanika, deux crimes reçoivent le châtiment suprême : le meurtre, et l'abus de la sorcellerie[11]; chez les Wagogo[12] et les Washambala[13], la sorcellerie seulement. Chez les Bassoutos, la loi prévoit, pour tout meurtrier, la mort : mais cette peine est généralement commuée en celle de la confiscation; un voleur incorrigible paie quelquefois de sa tête : mais en général il est frappé d'amende, tandis que la trahison et la rébellion contre l'autorité sont plus sévèrement traitées[14]. Chez les Cafres, on n'inflige la peine de mort — mais alors, très sommairement — que pour violences sur les épouses des chefs, et pour les cas de sorcellerie jugés particulièrement graves : en revanche, cette peine ne suit que très rarement le meurtre lui-même, si on le croit commis sans l'aide de pouvoirs surnaturels[15].

La justice des sauvages ne se plaît pas davantage, semble-t-il, à torturer ses victimes avant de les mettre à mort. Les Maoris se récriaient hautement contre la méthode anglaise d'exécution

den, *op. cit.* p. 248 (Redjang de Sumatra). Riedel, *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 103 (Sérangais). Worcester, *op. cit.* p. 413, 492 (Mangyans et Tagbanuas), Kubary, Die Palau Inseln, dans *Journal des Museum Godeffroy*, IV. 2 (insulaires des Péliou). De Abreu, *op. cit.* p. 152 (insulaires des Canaries). Fritsch, *Die Eingeborenen Süd-Afrika's*, p. 722 (Hottentots).

1. Cranz, *op. cit.* I. 177.
2. Petroff, *loc. cit.* p. 152.
3. Turner, *Samoa*, p. 178. Chalmers, *Pioneering in New Guinea*, p. 179.
4. Marsden, *op. cit.* p. 389.
5. Dalton, *op. cit.* p. 45. Stewart, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XXIV. 627.
6. Griffith, *ibid.* VI. 332.
7. Distant, dans *Jour. Anthr. Inst.* III. 6.
8. Laing, *Travels*, p. 365.
9. Tucker, *Expedition to Explore the River Zaire*, p. 383.
10. Bosman, *op. cit.* p. 331.
11. New, *op. cit.* p. 111.
12. Beverley, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 215.
13. Lang, *ibid.* p. 259.
14. Casalis, *op. cit.* p. 228.
15. Ma lean, *Compendium of Kafir Laws and Customs*, p. 35 sq.

des criminels, qui d'abord les prévient qu'il leur faudra mourir, puis les laisse en prison de longs jours et de longues nuits, et enfin les mène lentement à la potence. « Si quelqu'un commet un crime digne de mort », disaient-ils, « nous l'abattons ou nous lui faisons sauter la tête, mais nous ne commençons pas par l'en prévenir[1] ». Voici la description que fait le Dr Codrington des cas de crémations d'êtres vivants survenus dans l'île Pentecôte : « En temps d'hostilités, si un grand personnage était fort irrité contre le parti adverse, il brûlait un ennemi blessé. Une fois la paix faite, et l'ordre venu des chefs de bien se conduire afin de pacifier le pays, si quelqu'un commettait un crime de nature à troubler la paix, comme l'adultère, on le liait à un arbre, on entassait du bois autour de lui, et on le brûlait vif, pour montrer aux adversaires combien son crime soulevait d'horreur. On ne le faisait pas de sang-froid, comme si c'eût été le cours naturel d'une exécution légale, mais comme une chose horrible à faire, et dont on recherchait l'horreur ; et cette horreur revivait, dans la voix, sur le visage, de l'indigène qui me racontait le crépitement des flammes et les hurlements d'agonie[2] ». Cette histoire n'est pas sans intérêt, si on la compare au sang-froid avec lequel, dans l'Europe chrétienne, on brûlait les criminelles et les femmes soupçonnées de sorcellerie.

Les preuves ne manquent pas, si l'on veut montrer que les châtiments sévères adoptés par les peuples de culture supérieure ont été regardés par eux comme bienfaisants pour la société. Les législateurs eux-mêmes parlent souvent des effets « détournants » du châtiment (c'est-à-dire de son efficacité comme moyen de détourner du crime).

Les Incas du Pérou considéraient que des châtiments légers donnaient confiance aux malfaiteurs, tandis qu' « en prenant grand soin de punir le premier délit, ils évitaient les effets du second et du troisième, et d'une infinité d'autres, qui se produisent dans toute société où l'on ne prend pas garde de déraciner dès le début la plante mauvaise[3] ». D'après l'Edit Préliminaire de l'Empereur Kaung-hi, publié en 1679, les fins principales que se proposait l'institution des châtiments dans l'Empire chinois étaient « de protéger contre la violence et l'outrage, de réprimer les désirs déréglés, et d'assurer la paix et la tranquillité d'une collectivité honnête et inoffensive[4] ». Dans les Lois de Manou, on définit le châtiment « le protecteur de toutes les créatures » : « Si le roi n'infligeait, sans relâche, le châtiment à ceux qui le méritent, les forts rôtiraient les faibles, comme poisson sur le gril ; la corneille mangerait le gâteau du sacrifice, et le chien lècherait les viandes du sa-

1. Yate, *Account of New Zealand*, p. 105.
2. Codrington, *op. cit.* p. 347.
3. Garcilasso de la Vega, *op. cit.* I. 151 *sq.*
4. *Ta Tsing Leu Lee*, p. LXVII.

crifice, et personne ne conserverait sa propriété, les plus bas usurperaient la place des plus hauts. Le monde entier est maintenu en bon ordre par le châtiment, car il est difficile de trouver un homme sans reproche; par la crainte du châtiment, le monde entier produit les jouissances qu'il nous doit[1] ». Les dieux eux-mêmes, les Dânavas, les Gandharvas, les Râkshasas, les divinités oiseau et serpent, ne donnent les jouissances qu'ils nous doivent que tourmentés par la crainte du châtiment[2]. Dans les livres de droit du Moyen-Age, on indique souvent le « détournement » comme l'objet du châtiment[3]. Et à une époque plus récente, au moins jusqu'à la fin du dix-huitième siècle, l'idée que le châtiment devait inspirer la crainte était sans cesse présente à l'esprit des législateurs.

La même idée se fait jour dans la coutume de châtier publiquement les criminels[4]. L'auteur d'un menu vol au pilori, une mégère sur la « sellette à plongeon », c'étaient là, primitivement, des spectacles familiers à tout le monde; et des gens encore en vie se rappellent avoir vu des délinquants fouettés publiquement dans les rues. « Une potence, ou un arbre, avec un pendu s'y balançant », dit Wright, « était chose si fréquente à la campagne que l'on eût dit un ornement naturel du paysage, et c'est ainsi qu'il s'est introduit assez fréquemment dans les manuscrits du Moyen-Age[5] ». Dans les crimes atroces, il était d'usage que la cour ordonnât de pendre le meurtrier, après l'exécution, tout enchaîné, sur un gibet voisin du lieu du meurtre, « dans l'intention de détourner ainsi les autres gens des crimes capitaux »; et afin de prolonger cet usage du corps, on le saturait de goudron avant de le pendre enchaîné[6]. La popularité de la mutilation en tant que châtiment, au Moyen-Age, vient en grande partie de

1. *Laws of Manu*, VII. 14, 15, 20-22, 24 *sq.*
2. *Ibid.* VII. 23.
3. *Leges Burgundionum*, *Leges Gundebati*, 52 : « Rectius enim paucorum condempnatione multitudo corregitur, quam sub specie incongruae civilitatis intromittatur occasio, quae licentiam tribuat delinquendi ».. *Capitulare Aquisgranense An.* 802, 38 : « Sed taliter hoc corripiantur, ut caeteri metum habeant talia perpetrandi » (Migne, *Patrologiæ cursus*, XCVII. 230). *Chlotar II. Edictum de Synodo Parisiensi* 24 : « In ipsum capitali sententia judicetur, qualiter alii non debeant similia perpetrare » (Migne, *op. cit.* LXXX. 454). Pour d'autres exemples, voir Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 588, n. 6.
4. Günther, *Die Idee der Wiedervergeltung*, I. 211 *sq.* n. 1.
5. Wright, *History of Domestic Manners and Sentiments in England during the Middle Ages*, p. 346.
6. Holinshed, *op. cit.* I. 311. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, IV. 201. Cox, Hanging in Chains, dans *The Antiquary*, XXII. 21 *sq.*

l'opinion « qu'un malfaiteur traînant une vie misérable était un exemple plus frappant de la justice qu'un malfaiteur immédiatement mis à mort[1]. »

Nous allons maintenant nous demander si ces faits contredisent notre thèse : le châtiment est essentiellement l'expression de l'indignation publique.

Et d'abord on peut remarquer que, dans bien des cas, le châtiment réellement infligé au criminel est beaucoup moins sévère que celui dont le menace la loi. En Chine, l'exécution de la loi est à tout prendre bénigne, auprès de son interprétation littérale et extérieure[2]. Plusieurs des lois semblent destinées à opérer surtout *in terrorem*, et la peine édictée est plus forte que le châtiment que l'on se propose d'infliger, afin que l'Empereur puisse exercer largement sa mansuétude, ou, comme il le disait, « une bénignité qui dépasse les limites de la loi[3] ». En Europe, au Moyen-Age, les malfaiteurs recevaient souvent des chartes de pardon; et plus récemment s'est développée cette théorie qu'il était de bonne politique, en construisant le Code pénal, de rendre capitales le plus grand nombre possible d'offenses, et de laisser à la Couronne le soin de relâcher la sévérité de la loi. En Angleterre, vers le début du XIX^e siècle, la proportion des exécutions était faible par rapport aux condamnations à mort; à vrai dire, « on n'exécutait pas une sentence sur vingt[4]. » Cette discordance entre la loi et la pratique ne marque pas seulement jusqu'à quel point l'esprit des législateurs était dominé par l'idée d'inspirer la crainte; elle atteste aussi qu'il y a des limites à la théorie du « détournement » comme principe pénal. On a remarqué que l'excès de sévérité des lois entrave leur exécution. « La société se révolta contre les barbaries prescrites par la loi. Les hommes atteints par les crimes reculèrent à l'idée de verser le sang, et ils se gardèrent de toutes poursuites; les jurés, oublieux de leur serment, acquittèrent des

1. Strutt, *View of the Manners etc., of the Inhabitants of England*, II. 8.
2. Staunton, dans sa Préface à *Ta Tsing Leu Lee* p. XXVII *sq.*
3. Wells Williams, *op. cit.* I. 39 *sq.*
4. Stephen, *op. cit.* I. 471, May, *op. cit.* II. 597.

prisonniers en dépit des preuves; les juges recommandèrent les coupables à la pitié des jurés[1]». Pourtant, malgré toutes ces déductions, il n'est pas douteux que le bourreau ait eu fort à faire. La pendaison, dit Andrews, était chose presque quotidienne dans les premières années du XIXe siècle, « pour émission et écoulement de billets faux, et d'autres crimes qu'aujourd'hui nous regardons presque avec indifférence[2]. »

Une autre circonstance qu'il vaut la peine de signaler, c'est qu'autrefois la découverte des criminels était beaucoup plus rare et plus incertaine qu'aujourd'hui[3]. Les utilitaires ont prétendu que,« si l'on veut donner au châtiment une valeur supérieure au profit du délit, il faut augmenter la grandeur de ce châtiment en raison inverse de sa certitude[4].» Mais la rareté de la découverte tendrait aussi, pour des raisons d'ordre purement émotif, à augmenter la sévérité du châtiment. Lorsqu'on ne saisit qu'un seul criminel sur dix ou sur vingt, l'indignation publique accumulée se tourne contre lui, et il devient un bouc émissaire.

Toutefois, la principale explication de la sévérité de certains codes criminels se trouve dans leur lien avec le despotisme, ou la religion, ou l'un et l'autre ensemble[5]. Un acte interdit par la loi peut être châtié non seulement pour son caractère intrinsèque, mais précisément parce qu'illégal. Lorsque la loi est, dès l'origine, l'expression de sentiments populaires, la sévérité de la peine dont elle menace le délinquant dépend avant tout de l'indignation publique soulevée par l'action elle-même, indépendamment de son interdiction légale. Mais il n'en va pas de

1. May, *op. cit.* II. 597.

2. Andrews, *op. cit.* p. 8. *Cf.* Olivecrona, *Om dödsstraffet*, p. X.

3. *Cf.* Morrison, *Crime and its Causes*, p. 175.

4. Bentham, *Principles of Morals and Legislation*, p. 184. *Cf.* Paley, *Moral and Political Philosophy*, VI. 9 (*Complete Works*, II. 371).

5. C'est ce que le Professeur Durkheim a déjà ait remarquer dans son intéressante étude : Deux lois de l'évolution pénale (*L'année sociologique*, IV. [1899 1900], p. 64 *sqq.*), que je n'ai connue qu'après que le présent chapitre était déjà imprimé. Montesquieu fait observer (*De l'esprit des lois*, VI. 9. [*Œuvres*, p. 231]) : « Il serait aisé de prouver que, dans tous ou presque tous les Etats d'Europe, les peines ont diminué ou augmenté à mesure qu'on s'est plus approché ou plus éloigné de la liberté ».

même des lois établies par des gouvernements despotiques ou attribuées à des législateurs divins. Celles-ci ont une tendance à traiter les criminels non seulement comme coupables envers l'individu qu'ils ont lésé ou envers la société en général, mais comme des rebelles contre leur souverain ou contre leur dieu. Leur désobéissance à la volonté du puissant législateur entraîne, ou passe pour entraîner, la colère de celui-ci, et elle éveille dès lors un vif ressentiment. Mais pour sévères qu'ils soient, les châtiments infligés par le despote à des sujets désobéissants ne sont pas considérés comme de simples explosions de colère personnelle. Dans l'Etat archaïque, le roi est l'objet d'un respect profond, sinon même d'une vénération religieuse. On le regarde comme un être sacré; ses décrets donnent corps à la justice divine. La violation d'une loi qu'il a faite est donc propre à susciter un sentiment d'indignation publique proportionné au châtiment qu'il lui plaît d'infliger. De même, quand on croit que certains actes attirent la colère de pouvoirs invisibles, on tient à les châtier avec une sévérité extrême, de façon que le courroux divin ne se tourne pas contre la communauté. Mais la crainte qui, dans ce cas, réside à la base du châtiment se combine certainement avec une sincère indignation contre le coupable, à la fois parce qu'il se révolte contre Dieu et la religion, et parce qu'en agissant ainsi, il expose la communauté tout entière à des dangers surnaturels.

On pourrait citer divers faits à l'appui de cette explication. Si, d'une façon générale, les châtiments en usage dans les races inférieures ne se font pas remarquer par leur sévérité, on trouve des exceptions à cette règle chez les peuples gouvernés despotiquement.

Dans le code Achanti, les délits les plus ordinaires sont punis de mort[1]. A Madagascar également, « on infligeait autrefois la mort pour la plupart des délits[2] ». Dans l'Ouganda, les châtiments ordinaires étaient « la mort par le feu, la section en mor-

1. Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 166.

2. Ellis, *History of Madagascar*, I. 374.

ceaux à l'aide d'éclats de roseau, l'amende, l'emprisonnement dans le carcan, *mvuba*, ou dans la fourche de torture, *kaligo*; et aussi la mutilation. Il est très fréquent de voir des gens privés d'un œil, ou même des deux; on rencontre souvent aussi des personnes à qui les oreilles manquent[1] ». Chez les Wassukuma, dont les chefs avaient ordinairement droit de vie et de mort sur leurs sujets, toute personne coupable de désobéissance envers son maître, ou d'une action considérée par celui-ci comme mauvaise et punissable, était condamnée à mort[2]. Dans les îles Sandwich, « un chef prend la vie de l'un de ses hommes pour un délit quelconque, sans que personne se croie le droit d'intervenir »[3].

Dans les vieilles monarchies d'Amérique et d'Asie, il y avait un rapport évident entre les châtiments prescrits par les lois et la forme religieuse-autocratique des gouvernements. D'après Garcilasso de la Vega, les Péruviens — chez qui le châtiment le plus ordinaire était la mort — prétendaient que « l'on châtiait un coupable, non d'avoir commis des délits, mais d'avoir violé le commandement de l'Inca, lequel on respectait comme Dieu »; et que, dans ces conditions, l'offense la plus légère méritait la mort[4]. En Chine, l'Empereur « est considéré comme le régent (litt. « vice-gérant ») du Ciel, particulièrement choisi pour gouverner toutes les nations; et il est suprême en toutes choses, il détient à la fois les pouvoirs législatifs et exécutifs les plus élevés, sans limite et sans contrôle[5] ». Suivant les idées japonaises d'autrefois, « le devoir d'un bon Japonais se borne à obéir au Mikado, sans se demander si ses commandements sont bons ou mauvais. Le Mikado est dieu et vicaire de tous les dieux : il s'ensuit que gouvernement et religion se confondent[6] ». A Rome, le droit criminel, longtemps caractérisé par une grande modération[7], devint de plus en plus sévère avec les progrès de l'absolutisme. Le dictateur Sylla, non content de mettre à mort par la proscription, sans autre forme de procès, des

1. Ashe, *Two Kings of Uganda*, p. 293. *Cf.* Wilson and Felkin, *Uganda and the Egyptian Soudan*, I. 201.
2. Kollmann, *Victoria Nyanza*, p. 170 *sq.*
3. Ellis, *Tour through Hawaii*, p. 431.
4. Garcilasso de la Vega, *op. cit.* I. 145.
5. Wells Williams, *op. cit.* I. 393.
6. Griffis, *Religion of Japan*, p. 92. *Cf. Idem, Mikado's, Empire* p. 100.
7. *Cf.* Tite-Live, X. 9. Polybe, VI. 14. Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, page 326.

milliers de citoyens, établit, par le code Cornélien, pour les crimes odieux, le châtiment que l'on appelle *aquae et ignis interdictio*. Sous les Empereurs furent introduites de nouvelles et cruelles peines capitales : on fut brûlé vif, livré aux fauves; en même temps, était frappé de mort le vol de bétail[1]. Dans l'Europe médiévale et moderne, l'accroissement du pouvoir royal s'accompagna d'un accroissement de sévérité dans le code pénal. Tous les crimes en vinrent à être regardés comme des crimes contre le roi. Bien mieux, la violation de la paix du roi devint la fondation de tout le droit criminel anglais. Ainsi, le droit de grâce, en tant que prérogative de la couronne, tira son origine de ce fait que le roi, étant censé blessé par un crime, pouvait dès lors renoncer au remède[2]. Et non seulement on regardait le roi comme la source de justice sociale, mais encore comme le représentant sur terre du céleste juge et législateur[3].

On trouve déjà dans le monde sauvage de nombreux exemples du rapport entre le châtiment et la croyance à des interventions surnaturelles[4]. La grande sévérité avec laquelle on punit certaines infractions à la coutume a évidemment une origine superstitieuse. En Polynésie, d'après Ellis, « on mettait strictement en vigueur les interdictions et les exigences du tabou, et on en punissait de mort toute violation, à moins que les coupables n'eussent de tout-puissants amis, prêtres ou chefs[5] ». Parmi les tribus occidentales du détroit de Torrès, « la mort était la peine que l'on encourait pour violer les règles de la période d'initiation, autrement dit, pour le sacrilège[6] ».

1. Mackenzie, *Studies in Roman Law*, p. 408, 409, 414. Gibbon, *op. cit.* V. 320. *Cf.* Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 943.

2. Cherry, *Growth of Criminal Law in Ancient Communities*, p. 68, 105.

3. Henke, *Grundriss einer Geschichte des deutschen peinlichen Rechts*, II. 310. Abegg, *Die verschiedenen Strafrechtstheorieen*, p. 117. Du Boys, *Histoire du droit criminel de l'Espagne*, p. 323.

4. Steinmetz, *Ethnol. Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, II. 340 *sq.* Ce rapport entre le châtiment et la religion a été mis en relief par Durkheim (*Division du travail social*, p. 97 *sqq.*) et par Mauss (La religion et les origines du droit pénal, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. XXXIV et XXXV). Mais Durkheim exagère l'importance de ce rapport quand il admet (p. 97) que « le droit pénal à l'origine était essentiellement religieux ».

5. Ellis, *Tour through Hawaii*, p. 394. *Cf.* Olmsted, *Incidents of a Whaling Voyage*, p. 249 *sq.* Mauss, dans *op. cit.* XXXV. 55.

6. Haddon, Ethnography of the Western Tribes of Torres Straits, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXIX. 335.

Chez les indigènes de Port-Lincoln, on n'admet pas les femmes et les enfants aux cérémonies d'initiation, « et toute impertinente curiosité de leur part encourt la mort suivant l'ancienne coutume[1] ». Chez les Massaï, qui croient qu'en faisant bouillir le lait on tarit les vaches, « quiconque est surpris dans cette opération ne saurait expier son péché que par une amende effroyablement lourde; et faute de la payer, ce n'est que son sang qui peut laver l'affront fait au bétail sacré[2] ». La peine de mort que l'on inflige fréquemment pour l'inceste ou d'autres délits sexuels est due en grande partie à des croyances religieuses ou superstitieuses[3]. Et dans ces deux cas de sacrilège, on offre le coupable en sacrifice au ressentiment du dieu[4].

Suivant les idées des Hébreux, l'homme a le devoir de venger les offenses faites à Dieu; or tout crime, contenant une violation de la loi de Dieu, est punissable à ce titre, et il n'est guère de châtiment trop sévère pour les impies[5]. Ces idées furent adoptées par l'Eglise chrétienne et les gouvernements chrétiens[6]. Le principe posé dans les Lois de Canut : « Il appartient très légitimement à un roi chrétien de venger très profondément la colère de Dieu, selon la mesure du méfait[7] », a été suivi jusqu'aux temps modernes, et a grandement contribué à la sévérité croissante du code pénal. Ce fut donc un pas fort important vers une législation plus humaine, quand au XVIII^e siècle ce principe fut supplanté par la doctrine contraire : « Il faut faire honorer la Divinité, et ne la venger jamais[8] ».

Si donc on châtie les crimes en tant qu'attentats commis non seulement contre les individus, mais aussi contre l'Etat, et particulièrement contre quelque législateur despotique et semi-divin, voire contre la divinité, il s'ensuit

1. Schürmann, Aboriginal Tribes of Port Lincoln, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 234.
2. Johnston, *Kilima-njaro Expedition*, p. 425.
3. Voir *infra*, Moralité sexuelle.
4. Voir *infra*, Sacrifice humain.
5. *Cf.* Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 162 *sq*.
6. Von Eicken, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, p. 563 *sqq*. Abegg, *op. cit.* p. 111 *sq*. Wilda, *Strafrecht der Germanen*, p. 530 *sq*. Günther, *op. cit.* II. 12 *sqq*. Henke, *op. cit.* II. 310 *sq*. Brunner, *op. cit.* II. 587.
7. *Laws of Cnut* II. 40.
8. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XII.-4 (*Œuvres*, p. 282).

que les châtiments les plus excessifs en apparence peuvent être regardés eux-mêmes, pour une bonne part, comme des manifestations du ressentiment public. Cette émotion n'exige pas nécessairement l'égalité. La loi du talion, qui présuppose des droits égaux, ne saurait s'appliquer à des offenses impersonnelles, ni à des offenses contre les rois et les dieux. Et si les exigences du ressentiment public peuvent dépasser la *lex talionis*, elles peuvent aussi ne pas y atteindre. En outre, si le degré du châtiment représente en somme, plus ou moins fidèlement, le degré de l'indignation soulevée par tel ou tel crime, comparé à d'autres crimes du même système pénal, il ne faut pas croire que la sévérité relative des lois criminelles de peuples différents soit une sûre indication de leur ardeur à réprouver le crime. Comme nous l'avons déjà vu, la force de l'indignation morale ne saurait avoir pour mesure absolue le désir de faire du mal à l'offenseur. Quand l'émotion du ressentiment est assez raffinée, on considère la souffrance infligée comme un moyen plus qu'une fin.

Certes je n'entends point par là nier que le châtiment, qui est à tout prendre l'expression de l'indignation publique, trouve aussi son application comme moyen de détourner du crime. La loi criminelle est préventive, elle se propose d'interdire et d'avertir, et les châtiments sont la menace qu'elle emploie. Mais les actes interdits par la loi sont généralement ceux-là mêmes que l'opinion publique condamne comme mauvais, et c'est ce dernier caractère que l'on a, dans tous les siècles, invoqué pour justifier les peines auxquelles ils donnaient lieu. A vrai dire, l'on trouve des exemples d'actes punis par la loi, qui en soi ne sont pas de nature à susciter le ressentiment public; ou encore d'actes châtiés avec une sévérité qui n'égale pas le ressentiment qu'ils suscitent. Il se peut que l'Etat ait le droit de sacrifier le bien des individus en vue d'une fin désirable. Il se peut qu'il ait ce droit alors que nul crime n'a été commis; à plus forte raison si l'acte mauvais a été précédé d'un avertissement. Et pourtant, en matière de châtiments, ce n'est que dans d'étroites

limites que l'on accorde ce droit à l'Etat. Châtier quelqu'un, cela ne saurait signifier simplement qu'il doit souffrir pour le bien de la société : au châtiment s'attache toujours l'opprobre. Il en résulte que la justice ne laisse guère de marge au « détournement » pur et simple. Comme dit Sir James Stephen, « l'on ne saurait punir un acte que l'opinion publique, exprimée dans la pratique habituelle de la société, ne condamne pas avec une vigueur non équivoque. Essayer de le faire, c'est un sûr moyen de provoquer l'hypocrisie grossière et une furieuse réaction[1]. » Les lois d'une sévérité démesurée, qui emploient trop libéralement le châtiment comme « détournant », aboutissent, l'expérience nous le montre, à être peu appliquées, et finalement rapportées. Ainsi que le dit Gibbon, « toutes les fois qu'une faute inspire moins d'horreur que son châtiment, la rigueur de la loi pénale doit fléchir devant les sentiments communs de l'humanité. »

De nombreuses données, auxquelles on se reportera dans les chapitres suivants, montreront avec quelle fidélité le châtiment reflète l'émotion du ressentiment, et combien il serait impossible de l'expliquer par des considérations d'utilité sociale, sans un recours constant au sentiment de la justice. Ainsi, pourquoi punir la tentative criminelle, quand il est évident que son échec ne tient qu'à un hasard, moins sévèrement que le crime accompli, sinon parce que l'indignation soulevée est moins intense ? Est-ce qu'il ne faudrait pas la même somme de souffrance pour détourner quelqu'un de tenter un crime sur son prochain, ou pour le détourner de commettre ce crime en réalité ? Et y a-t-il lieu de supposer que le criminel qui échoue soit moins dangereux pour la société que celui qui réussit ? Tous les faits relatifs à la responsabilité criminelle indiquent, nous le verrons, comme base du châtiment, non pas le « détournement », mais le ressentiment : c'est aussi ce qu'indique la gradation du châtiment selon l'éten-

1. Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, p. 159. *Cf.* Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 91 *sq.*

due du crime[1]. D'après le principe du « détournement », tel que l'exposent Anselm von Feuerbach et d'autres, le châtiment ne doit être ni plus ni moins sévère que ne l'exige la suppression du crime[2]. Mais si l'on suivait réellement cette règle, les peines infligées, particulièrement aux petits délits, que la loi a été absolument impuissante à supprimer, seraient à coup sûr beaucoup moins bénignes qu'elles ne le sont aujourd'hui. Et puis, s'il n'y avait pas une connexité intrinsèque entre châtiment et ressentiment, comment expliquer la prédilection de la loi primitive pour le principe du talion — œil pour œil, dent pour dent, vie pour vie[3] — qui, nous l'avons vu, régit si souvent la coutume de la vengeance?

On peut, en somme, tenir le droit criminel d'une société pour le fidèle représentant des sentiments moraux qui y dominent. Tenter d'affranchir la loi de la moralité, lui assigner un domaine propre, ce n'est, je crois, en réalité, qu'excuser les défaillances morales qu'elle révèle si on la scrute du haut d'une moralité supérieure. La loi ne nous montre pas la conscience morale dans ce qu'elle a de raffiné. Mais le raffinement est chose rare, et le droit criminel est à peu près au même niveau que la moralité irréfléchie du vulgaire. Philosophes et théoriciens du droit seraient plus utiles à l'humanité s'ils essayaient de persuader le peuple non seulement que ses idées morales demandent à être améliorées, mais que ses lois devraient autant que possible marcher de pair avec ce progrès moral, au lieu de perdre leur ingéniosité en sophismes sur la souveraineté de la Loi, et son indépendance à l'égard de la Justice.

1. *Cf.* Durkheim, *Division du travail social*, p. 92 *sq.*

2. Von Feuerbach, *Ueber die Strafe als Sicherungsmittel vor künftigen Beleidigungen des Verbrechers*, p. 83. Von Gizycki, *Introduction to the Study of Ethics*, p. 188.

3. Sur ce point, voir Günther, *op. cit. passim.*

CHAPITRE VIII

LES SUJETS DES JUGEMENTS MORAUX ÉCLAIRÉS, NATURE GÉNÉRALE DE CES PHÉNOMÈNES

Les sujets des jugements moraux requièrent une enquête fort étendue qui occupera la majeure partie de cet ouvrage. Comme nous l'avons déjà dit, nous discuterons d'abord la nature générale, puis les divisions, de ces phénomènes qui tendent à éveiller la condamnation ou la louange morales; et dans chaque cas nos recherches porteront à la fois sur l'histoire des faits et sur leur explication. Le présent chapitre ne sera pourtant ni historique ni explicatif. Il semble en effet désirable de se placer d'abord, pour examiner la nature générale des sujets d'évaluation morale, au point de vue de la conscience morale éclairée, et de ne traiter qu'ensuite de l'influence que leurs divers éléments vinrent à exercer, au cours de l'évolution, sur les jugements moraux. Par là nous serons à même, dès le début, de distinguer des éléments qui ne sont guère discernables ni séparables aux étapes inférieures du développement moral; à même aussi de fixer la terminologie dont il sera fait usage dans les discussions ultérieures.

On dit communément que les jugements moraux sont des jugements portés sur la conduite et le caractère. C'est là une manière commode de s'exprimer, mais ces termes ont besoin d'explication.

On a parfois défini la conduite : « des actes ajustés à des fins[1] », et l'on a parfois modifié la formule en parlant d'actes non seulement ajustés à des fins, mais voulus définitivement[2]. Cette dernière définition est trop étroite pour le but que nous poursuivons ici, car l'on verra qu'elle exclut du domaine de la conduite maints phénomènes dont s'occupent les jugements moraux. On peut en dire autant de la première, sauf que celle-là pèche par excès de largeur, car elle embrasse une immense quantité de phénomènes qui n'intéressent jamais les jugements moraux. S'il est certain qu'aucune définition de la conduite ne saurait se limiter aux phénomènes qui éveillent, en fait, des émotions morales, il n'en est pas moins vrai que le mot de « conduite » semble suggérer tout au moins la possibilité d'évaluations morales; et, dès lors, il ne s'applique guère à tels « actes ajustés à des fins » qu'accomplissent des êtres manifestement irresponsables. Mais d'abord, il serait bon de préciser le sens du mot « acte ».

D'après Bentham, on peut distinguer les actes externes, ou actes du corps, et les actes internes, ou de l'esprit. « Ainsi, frapper est un acte externe ou extérieur; avoir l'intention de frapper, un acte interne ou intérieur[3] ». Mais cette acception du mot n'est ni populaire, ni commode. Le mot d' « acte » dit quelque chose de plus que l'intention; et en même temps, il dit quelque chose de plus que des contractions musculaires. Avoir l'intention de frapper n'est pas un acte; faire les mouvements d'un accès d'épilepsie, pas davantage.

Un acte comprend un événement, et la cause mentale immédiate de celui-ci. En général, on parle de l'événement comme de l'acte extérieur, mais ce terme semble trop étroit, puisque la production intentionnelle d'un fait mental — soit une sensation, ou une idée, ou une émotion telle que la joie, la douleur, la colère — peut légiti-

1. Spencer, *Principles of Ethics* I. 5.

2. Par exemple Mackenzie, *Manual of Ethics*, p. 85.

3. Bentham, *Principles of Morals and Legislation*, p. 73.

mement s'appeler un acte. On objectera peut-être que je confonds les actes et leurs conséquences, et que ce que j'appelle « l'événement » n'est rien que mouvements du corps, comme le prétend Austin. Mais Austin lui-même admet que, bien souvent, il est obligé de dire « actes » quand il veut dire « actes et leurs conséquences », puisque « la plupart des noms qui semblent des noms d'actes sont en réalité des noms d'actes accouplés à certaines de leurs conséquences, et qu'il n'est pas en notre pouvoir de rejeter ces formes du langage[1] ». Je regarde les soi-disant conséquences des actes, dans la mesure où elles sont voulues, comme des actes en elles-mêmes, ou des parcelles d'actes.

L'expression même d' « actes extérieurs » implique que les actes ont aussi un aspect interne. L'intention, dit Butler, « est part de l'action même[2] ». Par intention, j'entends une volition ou détermination de réaliser l'idée d'un certain événement : par suite, il ne peut y avoir, pour un seul acte, qu'une seule intention. Certains écrivains distinguent les intentions immédiates d'un acte et ses intentions éloignées. Supposez qu'un tyran, au moment où son ennemi saute dans la mer pour lui échapper, l'empêche de se noyer pour lui ménager des tortures plus raffinées. L'intention immédiate, prétendra-t-on, était d'empêcher l'ennemi de se noyer; l'intention éloignée était de lui infliger des tortures[3]. Mais je dirais que, dans ce cas, nous avons à distinguer entre deux actes, dont le premier fut un moyen de produire l'événement qui appartient au second; et que, le premier une fois accompli, l'autre était encore en préparation. On a, de plus, fait une distinction entre les intentions directe et indirecte d'un acte : « Si un nihiliste cherche à faire sauter un train contenant un empereur et d'autres gens, son intention directe peut être simplement de détruire l'empereur; mais, indirectement, il a aussi l'intention de détruire les autres

1. Austin, *Lectures on Jurisprudence*, I. 427, 432 *sq.*

2. Butler, Dissertation II. Of the Nature of Virtue, dans *Analogy of Religion*, etc. p. 336.

3. Mackenzie, *op. cit.* p. 60. L'exemple est tiré de Stuart Mill, *Utilitarianism*, p. 271 (note).

personnes occupant le train, puisqu'il n'ignore pas que leur mort sera nécessairement englobée dans celle de l'empereur[1] ». Dans ce cas nous avons deux intentions et, me semble-t-il, deux actes, en supposant que le nihiliste réussisse dans ses intentions : à savoir, 1° l'explosion du train, et 2° le meurtre de l'empereur; le premier de ces actes n'implique pas nécessairement le second. Mais je ne vois pas en quoi il implique la moindre intention de tuer d'autres personnes. Sidgwick prétend qu'on trouverait absurde de dire, en pareil cas, que le nihiliste « n'avait pas l'intention » de les tuer[2]; mais la raison en réside simplement dans le vague du langage, et dans une confusion entre un fait psychique et l'estimation morale de ce fait. Il serait peut-être absurde d'invoquer la non-intention du nihiliste comme circonstance atténuante; mais il ne serait pas très exact de dire qu'il voulait la mort des autres voyageurs, outre celle de l'empereur, alors qu'il voulait seulement la destruction du train, et bien que son intention prouvât une extrême insouciance des diverses conséquences qui s'ensuivraient probablement. Il exposait sciemment les voyageurs à un grand danger; mais si nous parlons d'une intention, chez lui, de les exposer à ce danger, nous regardons le fait de les exposer ainsi comme un acte séparé.

Un jugement moral peut se rapporter à une simple intention, indépendamment de sa réalisation. De plus, les jugements moraux que nous portons sur des actes ont trait, en réalité, non pas à l'événement, mais à l'intention. Sur ce point les moralistes de toutes écoles semblent d'accord[3]. Même Stuart Mill, qui établit une distinction si nette entre la moralité d'un acte et la valeur morale de l'agent, admet que « la moralité de l'acte dépend entièrement de l'intention[4] ». L'événement n'a d'importance morale qu'autant qu'il indique une décision qui est finale.

1. Mackenzie, *op. cit.* p. 61. *Cf.* Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 202, n. 1.

2. Sidgwick, *op. cit.* p. 202, n. 1. Sur la question de « l'intention indirecte », *cf.* aussi Bentham, *op. cit.* p. 84, 86.

3. Sidgwick, *op. cit.* p. 201.

4. Stuart Mill, *Utilitarianism*, p. 27, note. *Cf.* James Mill, *Fragment on Mackintosh*, p. 376.

Du point de vue moral, il peut exister une différence considérable entre la résolution de faire une chose dans un avenir éloigné et la résolution de la faire immédiatement. Pour résolu que l'on soit à commettre un crime ou à accomplir une bonne action, l'idée que l'événement est immédiat peut au dernier moment faire changer d'avis. « La route de l'enfer est pavée de bonnes intentions. » Les événements extérieurs sont en général les causes directes de nos émotions morales; à vrai dire, si l'on ne *faisait* le mal et si l'on ne *faisait* le bien, la conscience morale n'aurait jamais pu naître. De là cette tendance indéracinable à porter des jugements moraux sur des actes, alors même que ces jugements se réfèrent en réalité aux intentions finales contenues dans les actes. Il serait aussi incommode qu'inutile de s'écarter sur ce point de l'acception reçue des termes. Et celle-ci ne saurait engendrer de malentendu, si l'on veut se souvenir que le mot « acte », en tant que sujet d'un jugement moral, comprend invariablement et l'événement et l'intention qui l'a produit; et que ce même jugement moral que l'on porte sur des actes serait aussi, à la réflexion, reconnu comme valable pour les décisions finales, lorsque des circonstances fortuites empêcheraient l'acte de s'accomplir.

C'est en leur qualité de volitions que les intentions sont des sujets de jugements moraux. Ce qui est parfaitement indépendant de la volonté ne peut donner lieu ni à la louange morale, ni au blâme moral. D'autre part, toute volition peut avoir une valeur morale. Seulement, autant que j'en puis juger, il y a des volitions qui ne sont pas des intentions. Nous sommes comptables aussi de nos désirs réfléchis (*deliberate wishes*) et la raison en est que le désir réfléchi est une volition. Je sais qu'en le déclarant tel je pèche contre la terminologie généralement adoptée par les psychologues. Pourtant, le désir réfléchi (expression qui équivaudrait presque, en français, à celle de « ferme propos ») est si proche parent de la décision, non seulement au point de vue moral, comme sujet légitime d'évaluation morale, mais aussi au point de vue psychologique,

qu'il faut bien qu'il y ait un terme commun les couvrant l'un et l'autre. Dans la province des « conations », désirs réfléchis et décisions forment ensemble un département distinct. A la différence des simples impulsions conatives, ils sont significatifs de ce qui constitue le caractère d'une personne, sa volonté. Un désir réfléchi peut tout aussi bien qu'une décision représenter son « vrai moi ». On a prétendu qu'il n'était pas impossible de vouloir une chose tout en désirant le contraire. Locke remarque : « Un homme à qui je ne saurais rien refuser peut m'obliger d'employer auprès d'un autre des moyens de persuasion dont je peux désirer, dans le même temps que je les emploie, l'inefficacité. En ce cas, manifestement, volonté et désir se heurtent. Je veux l'acte qui tend dans une direction, alors que mon désir tend dans une autre, qui est l'exact opposé[1]. » Pourtant, dans cet exemple, ou bien je n'ai pas l'intention de persuader mon homme et je veux simplement m'acquitter d'une obligation en lui disant des mots de nature à produire sur lui un effet persuasif; ou bien j'ai vraiment l'intention de le persuader, et alors je ne peux au même instant souhaiter délibérément le contraire, encore que j'aie pu former ce souhait avant ou après. Nous ne saurions nourrir à la fois le dessein de faire une chose et le désir réfléchi de ne pas la faire.

Si l'on admet que c'est uniquement en raison du caractère volitif des actes que l'on peut porter sur eux des jugements moraux, il semble bien impossible de nier que l'on puisse aussi porter de tels jugements sur les motifs des actes. Par motif, j'entends une « conation » qui « meut » la volonté, autrement dit, la cause conative d'une volition[2]. Le motif lui-même peut être, ou ne pas être, une

1. Locke, *Essay concerning Human Understanding*, II.21. 30. (*Philosophical Works*, p. 219).

2. « Le mot « motif », dit Stout, (*Groundwork of Psychology*, p. 233 *sq.*), « est ambigu. Il peut signifier les diverses conations qui entrent en jeu au cours de la délibération, et qui tendent à influer sur son résultat. Ou bien il peut signifier les conations que mentalement nous assignons comme base ou comme raison à notre décision, quand celle-ci est pleinement formée ». Dans ce que j'entends ici par motif, je ne fais pas entrer le premier sens du terme. D'autre part il est bon de remarquer qu'il y a des motifs non seulement aux décisions, mais aux désirs réfléchis, autre détail qui montre l'affinité entre ces deux classes de faits mentaux.

volition. S'il en est une, il rentre évidemment dans la sphère de l'évaluation morale. Le motif d'un acte peut même être une intention, mais une intention appartenant à un autre acte. Quand Brutus participa au meurtre de César afin de sauver son pays, son intention de sauver son pays était la cause, et par suite le motif, de son intention de tuer César. Le fait qu'une intention agit souvent comme motif a amené quelques écrivains à conclure que le motif d'un acte fait partie de l'intention. Mais si l'intention d'un acte fait partie de l'acte lui-même, et si un motif est la cause d'une intention, le motif d'une intention ne saurait faire partie de cette intention, puisqu'une partie ne peut être la cause du tout auquel elle appartient.

Mais les motifs mêmes qui ne sont ni désirs réfléchis, ni intentions, mais qui consistent en conations d'ordre non volitif, et qui par suite ne sont pas légitimes objets d'évaluation morale, peuvent néanmoins exercer une forte influence indirecte sur les jugements moraux. Supposez qu'un homme apaise sa faim, sans permission, à l'aide d'un aliment qui n'est pas sa propriété. Le motif de son acte est une conation d'ordre non volitif, un appétit, et n'a par suite aucune valeur morale. Pourtant celui qui juge de l'acte est bien obligé de prendre ce motif en considération. Toutes choses égales d'ailleurs, l'homme est d'autant moins coupable que sa faim était plus vive. Le jugement moral se modifie sous la pression que le motif d'ordre non volitif exerce sur la volonté de l'agent. Il en va de même quand le motif d'un acte est l'élément conatif contenu dans une émotion. Si quelqu'un commet un crime sous l'influence de la colère, il n'est pas si blâmable que s'il était de sang-froid. De même encore, il est plus méritoire d'être bon pour un ennemi par sentiment du devoir que d'être bon pour un ami par sentiment d'affection. Personne ne mérite d'être blâmé ou loué pour la pression exercée sur sa volonté par une conation d'ordre non volitif, à moins, bien entendu, que cette pression soit due à son choix ou à son imprévoyance. Mais on peut mériter le blâme ou la louange pour n'avoir pas résisté

à cette impulsion, ou pour lui avoir permis d'influer, en bien ou en mal, sur la volonté.

Il est vrai que les jugements moraux portés sur des actes se soucient peu, en général, des motifs de ces actes[1]; mais on en trouve la raison dans le caractère superficiel des estimations morales ordinaires. L'indignation et l'approbation morales sont avant tout suscitées par des faits manifestes, et s'il est vrai que l'intention d'un acte s'exprime dans cet acte, on n'en peut dire autant de son motif. Mais un juge consciencieux ne saurait se contenter, comme la multitude, de juger d'après la surface des choses. Stuart Mill, dans sa fameuse affirmation que « le motif n'a absolument rien à faire avec la moralité de l'acte, bien qu'il ait beaucoup à faire avec la valeur de l'agent[2] », a tracé entre les actes et les agents une distinction qui est étrangère à la conscience morale. On ne saurait admettre que « celui qui sauve son semblable sur le point de se noyer fait ce qui est moralement bien, qu'il ait pour motifs le devoir ou l'espoir d'une récompense ». Il doit, c'est entendu, sauver l'homme qui se noie, mais il doit aussi le sauver pour un meilleur motif que le désir de gagner de l'argent. Il se peut que « celui qui trahit un ami confiant » soit « coupable d'un crime, même s'il se propose de servir par là un autre ami envers qui il a des obligations plus grandes[3] », mais à coup sûr son crime serait plus noir s'il trahissait son ami, par exemple, pour s'assurer par là quelque avantage personnel. Les intentions et les motifs sont des sujets d'évaluations morales non pas séparément, mais ensemble; parce qu'en réalité on porte des jugements moraux sur des hommes qui agissent et qui veulent, et non sur des actes et des volitions abstraits. Il est vrai que notre horreur d'un acte n'est pas toujours proportionnée à notre condamnation morale de l'agent; l'ignorance accomplit des choses terribles. Mais notre horreur d'un acte n'est, à proprement parler, une émotion morale que dans la mesure

1. *Cf.* James Mill, *Fragment on Mackintosh*, p. 376. Sidgwick, *op. cit.* p. 364.

2. Stuart Mill, *Utilitarianism*, p. 26.

3. *Ibid.* p. 26.

où elle est dirigée contre l'auteur en sa qualité d'agent moral. Nous sommes frappés d'horreur quand on nous dit qu'un loup a dévoré un enfant, mais nous ne tenons pas le loup moralement condamnable.

Une volition peut se rapporter non seulement au fait d'accomplir une chose, mais aussi au fait de ne pas l'accomplir. Elle peut faire partie non seulement d'un acte, mais d'une abstention. Une abstention, moralement, équivaut à un acte, et la volition qu'elle contient équivaut à une intention. « Le fait de s'asseoir tranquillement ou de se taire », dit Locke, « quand on nous propose la promenade ou la conversation, n'est que simple abstention; mais puisqu'il exige autant de détermination de la volonté, et qu'il comporte aussi souvent des conséquences graves que l'action contraire, il peut bien, à ce point de vue, passer aussi pour une action[1]. » Pourtant il n'est pas très exact d'appeler de tels faits des actes. La division de Bentham entre actes de commission et actes d'omission ou d'abstention n'est pas à recommander[2]. Je n'appelle pas acte le fait de ne pas agir, ni intention le propos de ne pas agir[3]. Mais il reste qu'une abstention comprend une volition distincte, qui, en cette qualité, peut être le sujet d'un jugement moral, au même titre que l'intention contenue dans un acte.

Il faut distinguer le fait de vouloir ne pas faire une chose et le fait de ne pas vouloir faire une chose : l'abstention, de l'omission. L'omission, au sens restreint, se caractérise par l'absence de volition. C'est, pour citer Austin, « le fait de ne pas accomplir un acte donné, sans prendre garde (dans l'instant) à l'acte qui n'est pas accompli[4] ». Or les jugements moraux se rapportent non seulement au vouloir, mais encore au non-vouloir; non seulement aux actes et aux abstentions, mais encore aux omissions. Il est curieux que ce point important ait été si peu remarqué par les moralistes; il constitue pourtant un élé-

1. Locke, *op. cit.* II. 21, 2 (*Philosophical Works*, p. 218).
2. Bentham, *op. cit.* p. 72.
3. *Cf.* Clark, *Analysis of Criminal Liability*, p. 42.
4. Austin, *op. cit.* I. 438.

ment distinct, et extrêmement fréquent, de nos jugements moraux. On a prétendu que, ce que l'on condamne dans l'omission, c'est en réalité une volition, et non l'absence de volition; qu'une omission est blâmable non parce que l'omettant n'a pas fait quelque chose, mais parce qu'il a fait quelque chose de différent, « ou qu'il était dans une condition telle qu'il ne pouvait pas vouloir; et il est condamné pour les actes qui l'ont placé dans cette condition[1] ». Evidemment, dans ce dernier cas, l'omettant ne saurait être condamné pour son omission, puisqu'il ne peut être blâmé de ne pas faire ce qu'il ne « peut pas vouloir »; mais dire que l'on ne condamne une omission qu'en raison de l'accomplissement d'un autre acte, c'est une erreur psychologique incontestable. Si quelqu'un oublie de s'acquitter d'un devoir qui lui incombe, par exemple de payer une dette, on le censure non pas pour une chose qu'il a faite, mais pour ce qu'il a omis de faire. On le blâme de ne pas faire une chose qu'il aurait dû faire, parce qu'il n'y a pas pensé; on le blâme de son oubli. Autrement dit, il est coupable de négligence.

Proche parente de la négligence est l'étourderie, et la différence entre elles est plus grande en apparence qu'en réalité. L'homme négligent omet un acte qu'il aurait dû faire, parce qu'il n'y pense pas; l'étourdi commet un acte qu'il aurait dû éviter, parce qu'il ne réfléchit pas à ses conséquences probables ou possibles[2]. Dans ce dernier

1. Alexander, *Moral Order and Progress*, p. 34 *sq*. De même aussi, Sidgwick prétend (*op. cit.* p. 60) que « les objets propres et immédiats de l'approbation ou de la désapprobation morales sembleraient être toujours les résultats des volitions d'un homme, dans la mesure où ces résultats étaient voulus, c'est-à-dire représentés dans la pensée comme conséquences certaines ou probables de ces volitions »; et que, dans le cas de négligence, le blâme moral, strictement parlant, s'attache à l'agent seulement « dans la mesure où sa négligence résulte d'un oubli volontaire de son devoir ». La même opinion s'exprime dans la philosophie morale du catholicisme (Göpfert, *Moraltheologie*, I. 113). Binding, de son côté, admet (*Die Normen*, II. 105 *sqq.*) que l'on peut avoir une volition sans avoir l'idée de ce que l'on veut, et que l'insouciance suppose une volition de ce genre. Autrement, dit-il, on ne pourrait tenir la volonté pour responsable du résultat. Mais, comme nous le verrons tout de suite, on peut aussi bien attribuer l'absence de volition à un défaut de la volonté, et regarder ainsi la volonté comme la cause de l'événement que l'on n'a pas voulu. Il semble absurde de parler d'une volition ou d'une volonté de faire une chose dont celui qui la veut n'a aucune idée.

2. Le sens du mot « négligence » dans le langage courant est très mal défini. Souvent il signifie en même temps étourderie, ou insouciance. Je l'emploie ici au sens où le prit Austin (*op. cit.* I. 439 *sq.*).

cas il y a action, dans l'autre absence d'action. Mais dans l'un et l'autre, le jugement moral porte sur le manque d'attention, sur le non-vouloir. La faute de l'homme négligent consiste à ne pas penser à l'acte qu'il devrait accomplir, la faute de l'étourdi consiste à ne pas penser aux conséquences probables ou possibles de l'acte qu'il commet. De même, le téméraire songe bien au mal que peut produire son acte; mais faute d'y songer suffisamment, il admet qu'aucun mal ne s'ensuivra; sa faute est un manque partiel d'attention[1]. Négligence, étourderie témérité, sont toutes contenues dans ce commun vocable : l' « insouciance ».

Toutefois, nos jugements de blâme moral ne s'occupent du non-vouloir qu'autant qu'on le peut attribuer à un défaut de la volonté, et non à l'influence de conditions, intellectuelles ou autres, dont nul ne saurait être tenu pour responsable. Ce pouvoir résidant en l'homme, et que nous appelons sa « volonté », est par nous regardé comme la cause non seulement des événements voulus par lui, mais de ceux que sa volonté aurait, croyons-nous, pu éviter. Et de même que, dans le cas de volitions, la culpabilité est affectée par la pression de motifs non volontaires, de même, dans le cas de l'insouciance, le juge consciencieux devra examiner de près les faits mentaux qui ne rentrent pas dans la sphère de la volonté. Mais rien de plus difficile que l'application pratique de cette règle.

Il n'est pas moins difficile, en bien des cas, de s'assurer si la conduite de quelqu'un est due au manque de réflexion, ou si elle se combine avec la connaissance de ce qu'implique une telle conduite, ou des conséquences qui en peuvent résulter, si elle est due à l'insouciance, ou à quelque chose de pire. Pour celui qui, ayant réfléchi, s'abstient de commettre un acte obligatoire, l'épithète de « négligent » est assurément trop douce; et celui qui sait que son action causera du mal est assurément autre chose

1. Austin, *op. cit.* I. 440 *sq.* Clark, *op. cit.* p. 101.

qu'un étourdi. Pourtant, même en pareil cas, l'objet immédiat du blâme peut être une absence de volition : non pas un manque d'attention, mais un non-vouloir d'agir, ou un non-vouloir de s'empêcher d'agir, après avoir réfléchi à ce que l'acte implique ou à ses conséquences. Je puis m'abstenir d'accomplir un acte obligatoire bien que je pense à cet acte, et pourtant ne point former la résolution de ne pas l'accomplir. De même encore, un homme qui ruine sa famille par son ivrognerie peut se rendre compte qu'il la ruine, et le faire sans volition à cet effet. En pareil cas, le blâme moral ne porte ni sur la négligence, ni sur l'étourderie, ni sur une volition définie, mais sur le peu de cas que l'on fait de son devoir, ou des intérêts de sa famille. D'autre part, les transitions sont aisées et naturelles entre l'omission consciente et l'abstention, entre le fait de ne pas vouloir s'empêcher d'agir, et le fait de vouloir agir : par suite, au point de vue moral, la distinction entre le vouloir et le non-vouloir peut avoir une importance médiocre ou nulle. C'est pourquoi l'on a généralement englobé sous le nom d' « intentions[1] » les conséquences d'un acte prévues comme certaines ou probables ; souvent on en fait une branche séparée de l'intention, l'intention « oblique », ou « indirecte », ou « virtuelle »[2] ; mais cette terminologie, nous l'avons déjà remarqué, n'est guère appropriée. Je donnerai aux conséquences de l'acte prévues par l'agent, aux incidents que l'agent sait être contenus dans son acte, le nom de « concomitants connus » de cet acte. Quand le nihiliste fait sauter un train qui contient, avec d'autres personnes, un empereur, dans le but de tuer l'empereur, l'extrême danger qu'il fait courir aux autres personnes est un concomitant connu de son acte. De même, dans la plupart des crimes, la violation de la loi, en tant que distincte de l'acte projeté, en est un concomitant connu, dans ce sens que le criminel, s'il se rend compte que son acte est illégal, ne l'accomplit pas

1. *Cf.* Sidgwick, *op. cit.* p. 202.
2. Bentham, *op. cit.* p. 84. Austin, *op. cit.* I. 480. Clark, *op. cit.* p. 97, 100.

dans le but de violer la loi. Comme le dit Bacon, « nul ne fait le mal simplement pour faire le mal, mais pour se procurer ainsi profit ou plaisir ou honneur ou autre chose semblable[1]. »

L'absence de volitions, comme les volitions elles-mêmes, donne lieu à la louange morale comme au blâme moral. Ainsi, nous pouvons féliciter quelqu'un qui s'est abstenu de faire une chose avantageuse pour lui et dangereuse pour les autres, alors qu'elle eût donné à un homme ordinaire, dans les mêmes conditions, une tentation trop grande; et son mérite ne se trouve pas nécessairement diminué s'il n'a même pas envisagé l'autre terme de l'alternative, et si, dès lors, il n'est pas possible d'attribuer son abstention à une volition. La louange morale s'attache bien souvent aux concomitants connus d'un acte plus qu'à l'acte lui-même. Le mérite qu'il y a à sauver la vie d'autrui au risque de perdre la sienne réside en réalité dans ce fait que la connaissance du danger n'a pas arrêté le sauveteur; et le mérite de l'homme charitable dépend en réalité de la perte qu'il s'inflige en donnant son bien aux nécessiteux. Quand on se sacrifie ainsi en vue d'une fin bonne, le mérite, à strictement parler, consiste à ne pas vouloir éviter le concomitant connu d'un bienfait. Mais il y a des exemples, quoique beaucoup plus rares, de louange morale décernée à quelqu'un pour n'avoir pas voulu éviter un concomitant connu qui lui-même est un bienfait. Ainsi, dans certaines conditions, il peut être magnanime de s'abstenir de faire une chose, tout en sachant que cette attitude profitera à un ennemi personnel, à qui l'homme moyen, en pareille circonstance, témoignerait son ressentiment.

Tous ces divers éléments en lesquels peuvent se résoudre les sujets des jugements moraux sont englobés dans le mot de « conduite ». En parlant de la conduite d'un homme dans un cas donné, nous entendons — exprimées souvent, mais non pas toujours et nécessairement, par un acte, une

1. Bacon, Essay IV. Of Revenge, dans *Essays*, p. 45. *Cf.* Grotius, *De jure belli et pacis*, II. 20, 29, 1 : « Vix quisquam gratis malus est ».

abstention ou une omission — telle volition, ou absence de volition interprétées à la lumière de toutes les circonstances qui en peuvent modifier le caractère moral. Pour se faire une idée exacte de ces circonstances, il est nécessaire d'envisager, outre le cas en lui-même, le caractère de l'homme, si par caractère l'on entend la volonté considérée comme une entité continue[1]. Le sujet d'un jugement moral, c'est, à strictement parler, la volonté de quelqu'un, conçue comme la cause de volitions ou d'absence de volitions; et puisque la volonté ou le caractère d'un homme est une continuité, il est nécessaire que tout jugement porté sur lui en un cas particulier tienne compte de sa volonté d'ensemble, de son caractère. Nous n'imputons ses actes à quelqu'un que dans la mesure où nous les regardons comme le résultat ou la manifestation de son caractère, comme dus, directement ou indirectement, à sa volonté. Hume remarque : « Les actions sont, par leur nature même, temporaires et périssables; et lorsqu'elles ne procèdent point de quelque *cause* dans le caractère et la disposition de leur auteur, elles ne peuvent lui valoir ni honneur, si elles sont bonnes, ni infamie, si elles sont mauvaises... L'auteur n'en est pas responsable; et comme elles ne procédaient de rien en lui qui fût durable et constant, et qu'elles n'ont derrière elles rien qui le soit, il est inadmissible que leur auteur puisse, à cause d'elles, devenir l'objet d'un châtiment ni d'une vengeance[2] ». Il y a donc un lien intime entre le caractère et la conduite comme sujets d'évaluation morale. Quand nous jugeons la conduite d'un homme dans un cas spécial, nous jugeons son caractère; et quand nous jugeons son caractère, nous jugeons sa conduite en général.

On remarquera peut-être que l'on porte des jugements

1. Cf. Alexander, *op. cit.* p. 49 : « Le caractère est tout simplement cela dont les actes séparés de la conduite sont la manifestation ». On a aussi donné au mot « caractère » un sens plus large. D'après John Grote (*Treatise on the Moral Ideals*, p. 442), le caractère de quelqu'un, « c'est sa manière habituelle de penser, de sentir et d'agir ».

2. Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, VIII. 2 (*Philosophical Works*, IV. 80). *Cf. Idem, Treatise of Human Nature*, III. 2. (*ibid.* II. 191). Voyez aussi Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (*Sämmtliche Werke*, vol. VII), p. 123 124, 281.

moraux non seulement sur la conduite et le caractère, mais sur les émotions et les opinions; que par exemple, dans bien des cas, on donne tort au ressentiment; que l'amour d'un ennemi est jugé digne de louange, et que l'on n'a pas trouvé de châtiment trop sévère pour les hérétiques et les incroyants. Mais, jusque dans ces exemples, c'est la volonté qui est réellement l'objet du blâme ou de la louange. On censure celui qui éprouve du ressentiment parce que sa volonté n'a pas réprimé cette émotion, ou parce que l'attitude d'esprit hostile a conduit à une volition définie. Très souvent, l'impulsion irascible du ressentiment, ou l'impulsion amicale de l'émotion bienveillante, se développe en une volition d'infliger à son objet un outrage ou de lui conférer un bienfait; et l'on emploie souvent les mots eux-mêmes de ressentiment et d'amour pour indiquer, non pas de simples émotions, mais des états d'esprit caractérisés par d'authentiques volitions. Une émotion, ou une absence d'émotion, peut aussi, quand on la considère comme symptôme, donner lieu à un jugement moral et en être le sujet apparent. Nous sommes portés à blâmer quelqu'un que n'affecte pas l'annonce d'un malheur survenu à son ami, parce que nous y voyons l'indice d'un caractère peu charitable. Nous pouvons évidemment nous tromper. Peut-être cet homme eût-il été le premier à essayer d'empêcher le malheur, s'il eût dépendu de lui; mais nous jugeons d'après les cas moyens.

Quant aux opinions et aux croyances, on peut dire qu'elles entraînent la responsabilité dans la mesure où l'on suppose qu'elles dépendent de la volonté. En général, ce n'est pas tant l'opinion elle-même que son expression ou sa conséquence extérieure, qui provoque l'indignation morale; et en tout cas, le blâme, à strictement parler, porte ou bien sur ces actes, ou bien sur la cause de l'opinion qui réside dans la volonté. Qu'une certaine croyance, ou « incroyance », ne soit jamais, en tant que telle, un légitime objet de censure, c'est ce que reconnaissent les théologies protestante et catholique. Thomas d'Aquin signale que le *péché* d'incrédulité consiste en « une opposition con-

traire à la foi, par laquelle on refuse d'écouter la foi ou même on la méprise »; et que si l'incrédulité elle-même réside dans l'intelligence, la cause en réside dans la volonté. Et il ajoute que, chez ceux qui n'ont jamais entendu parler de la foi, le fait de ne pas croire n'a pas le caractère de péché, « mais plutôt de pénalité, en ce sens qu'une telle ignorance des choses divines est une conséquence du péché de nos premiers parents[1] ». De même, Wardlaw fait observer : « La Bible ne condamne personne pour ne pas savoir ce dont il n'a jamais entendu parler, ou pour ne pas croire ce qu'il n'a pas pu savoir. L'ignorance n'est criminelle que si elle naît d'inattention volontaire, ou d'une aversion du cœur pour la vérité. L'incrédulité implique le péché, lorsqu'elle est l'effet et la manifestation de cette aversion, savoir, d'un manque de volonté pour ce qui est juste et bon[2]. » Fermer les yeux à la vérité est peut-être chose odieuse, mais on ne saurait blâmer quelqu'un de ne rien voir les yeux fermés.

Après ces remarques préliminaires, qui ont trait à la conscience morale éclairée et capable d'analyser, nous allons examiner en détail, du point de vue évolutionniste, les divers éléments dont se composent les sujets des jugements moraux.

1. Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, II.-II. 10. 1 *sq*.

2. Wardlaw, *Sermon on Man's Accountableness for his Belief*, etc. p. 38.

———

CHAPITRE IX

LA VOLONTÉ
COMME SUJET DU JUGEMENT MORAL
ET
L'INFLUENCE DES ÉVÉNEMENTS EXTÉRIEURS

Si évident qu'il soit, pour la conscience morale réfléchie, que le seul objet légitime du blâme ou de la louange morales est la volonté, il serait prématuré d'en conclure que les jugements moraux se rapportent toujours et nécessairement à la volonté. De nombreux faits tendent à montrer que ces jugements subissent en grande partie l'influence des événements extérieurs qui sont impliqués dans la conduite des hommes ou qui en résultent.

Il y a, dit-on, des peuples qui ne font aucune distinction entre les blessures intentionnelles et accidentelles. La plupart des constatations de ce genre ont trait à la vengeance ou à la compensation.

Von Martius rapporte que, chez les Arawaks, « la vengeance du sang est si aveugle et s'étend si loin que, souvent, une mort accidentelle amène la destruction de familles entières, et la famille de celui qui a tué, et la famille de la victime[1] »; et d'après Im Thurn, la moindre blessure qu'un Indien de la Guyane fait à l'autre, même sans intention, doit se payer d'une blessure égale[2]. Adair, dans son ouvrage sur les Indiens de l'Amérique du Nord, dit qu'ils avaient un si ferme propos d'appliquer strictement la loi du talion que jadis, si un gamin chassant les oiseaux dans les champs, le blé étant épais et haut, avait le malheur de blesser légèrement d'une flèche enfantine un de ses camarades, « la coutume incitait le vindicatif jeune renard à observer l'autre avec l'at-

1. Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's*, I. 693 sq.

2. Im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, p. 214.

tention la plus rigoureuse, jusqu'à ce qu'il pût rendre la blessure aussi équitablement que possible[1] ». Chez les Ondonga de l'Afrique du Sud[2], chez les insulaires de Nissan dans l'archipel Bismarck[3], et chez certains habitants des îles Marshall[4], la coutume de la vengeance du sang ne fait point de distinction entre l'homicide volontaire et l'homicide accidentel. Chez les Kasias, « la destruction de la vie humaine, que ce soit à dessein ou par accident, secrètement ou en guerre ouverte, est toujours cause de dissension entre les proches des deux adversaires[5] ». Il semble que la vengeance du sang n'ait pas été moins aveugle chez les premiers Grecs[6]. Quant « aux querelles du sang » des anciens Teutons, Wilda soutient que, même dans les temps préhistoriques, il n'était guère conforme à la bonne coutume de tuer l'homicide involontaire[7] ; mais il y a toutes sortes de raisons de croire que la coutume ne protestait pas là contre. D'après le mythe de Balder, l'accident n'excusait pas l'effusion de sang. Loke donne à Hödur la branche de gui ; il lui demande de faire comme les autres dieux, et d'honorer Balder en lui lançant le gui. Hödur lance le gui contre Balder, et le tue, ignorant qu'il est du pouvoir du gui. D'après nous, l'aveugle Hödur serait parfaitement innocent de la mort de son père : pourtant Vali, le vengeur, se conforme au vœu habituel des Germains, il ne se lave ni ne se peigne jusqu'à ce qu'il ait tué Hödur. Il y a intérêt à noter aussi que le narrateur croit devoir expliquer pourquoi les Ases n'ont pas châtié Hödur sur le champ ; et les excuser, parce que le lieu où ils se trouvaient réunis était un lieu sacré[8]. Nous trouvons des survivances de cette opinion dans des lois relativement récentes. Les plus anciens coutumiers normans déclarent fort nettement que l'homme qui par mégarde tue son seigneur, doit mourir[9]. Et d'après un passage des *Leges Henrici I*, quand par malheur A tombe d'un arbre sur B et le tue, le parent de B, s'il tient absolument à se venger, peut grimper dans un arbre et tomber sur A[10]. Cette stipulation a été fort justement représentée comme un curieux exemple de la croissante appréciation des nuances morales ; n'osant pas abolir la règle antique, on a cherché à la tourner[11].

Chez les Kandhs, « la compensation est la même en cas d'homicide excusable et d'homicide volontaire[12] ». Et il en va de même, dit-on, chez divers autres sauvages ou barbares[13].

1. Adair, *History of the American Indians*, p. 150.
2. Rautanen, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 341.
3. Sorge, *ibid.* p. 418.
4. Kohler, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* XIV. 443. Voir aussi *Idem*, *Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz*, p. 188.
5. Fisher, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, IX. 835.
6. Rohde, *Psyche*, p. 237, 238, 242.
7. Wilda, *Strafrecht der Germanen*, p. 174.
8. *Snorri Sturluson*, Gylfaginning, 50 dans *Edda*, p. 59. *Cf.*, Brunner, *Forschungen zur Geschichte des deutschen und französischen Rechtes*, p. 489.
9. Pollock and Maitland, *History of English Law before the Time of Edward I.* II. 482.
1 . *Leges Henrici I.* XC. 7.
11. Pollock and Maitland, *op. cit.* II. 471.
12. Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 82.
13. Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, III. 123. Ellis, *Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 223. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 502 (Baris et Kunama).

Toutefois, ce manque de discernement touchant les blessures intentionnelles et les blessures accidentelles n'est pas limité aux cas de vengeance ou de compensation. Le châtiment primitif est parfois tout aussi aveugle.

Chez les Kafirs de l'Hindou-Kouch, « le meurtre, l'homicide justifiable, et l'homicide par inadvertance dans une querelle, sont classés comme un seul et même crime, sujet au même châtiment. On ne s'arrête jamais à des circonstances atténuantes. L'unique question qui se pose est celle-ci : cet homme a-t-il tué l'autre? La pénalité, c'est ou bien une très lourde rançon du sang à la famille de la victime, ou l'exil perpétuel, aggravé de la confiscation des biens[1] ». Voici l'histoire abyssine que nous conte Parkyns : Un gamin, grimpé dans un arbre, tomba en plein sur la tête de son petit camarade resté à terre. Celui-ci mourut sur le coup, et l'infortuné grimpeur fut en conséquence condamné à périr de la même mort qu'il avait infligée, c'est-à-dire que le frère du mort devait à son tour grimper dans l'arbre, et se laisser choir sur son compagnon jusqu'à ce qu'il le tuât[2]. Les tribus du Cameroun ne reconnaissent pas le cas de mort accidentelle. « Qui tue autrui accidentellement, périra. Alors, dit-on, les amis de part et d'autre ont deuil égal[3] ». Chez les nègres d'Accra, d'après Monrad, on punit l'homicide accidentel aussi sévèrement que l'homicide intentionnel[4].

Ce serait toutefois une erreur manifeste de supposer qu'aux étapes primitives de la civilisation l'on ne s'occupe que du mal causé, et point du tout de la volonté de son auteur. Même dans le système de réparation personnelle, on trouve souvent la distinction entre blessures intentionnelles ou préméditées, et blessures inintentionnelles et non préméditées. En bien des cas, tandis que l'homicide volontaire exige la vengeance du sang, l'homicide accidentel peut se compenser[5]. Et parfois le chef de l'Etat intervient en faveur du meurtrier involontaire, pour le protéger contre les persécutions de la famille du mort.

Chez les Wapokomo d'Afrique, l'intention introduit une nuance

1. Scott Robertson, *Kafirs of the Hindu-Kush*, p. 440.
2. Parkyns, *Life in Abyssinia*, II. 236 *sqq.*
3. Richardson, Observations among the Cameroon Tribes of West Central Africa, dans *Memoirs of the International Congress of Anthropology*, Chicago, p. 203. Voyez aussi Leuschner, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 24 (Bakwiri); *ibid.* p. 51 (Banaka et Bapuku).
4. Monrad, *Guinea-Kysten og dens Indbyggere*, p. 88.
5. *Cf.* Kohler, *Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz*, p. 188, n. 1.

dans la vengeance[1]. Chez les Papous des îles Tami, la vengeance du sang, commune en cas de meurtre, n'est pas exigée pour l'homicide accidentel : le meurtrier involontaire doit seulement payer une compensation et s'exiler quelque temps[2]. Chez les Hottentots de Namaqua, la coutume exige que l'on accepte une compensation pour l'homicide sans intention[3]. Nous retrouvons le même principe chez les Albanais[4], et les Slaves[5] ; dans le passé d'autres peuples d'Europe[6], dans l'ancien Yucatan[7], et dans la loi religieuse des Mahométans[8]. Chez les Kabyles d'Algérie, « si les mœurs n'autorisent jamais la famille victime d'un homicide volontaire à amnistier un crime, elles lui permettent presque toujours de pardonner la mort qui ne résulte que d'une maladresse ou d'un accident[9] ». Ils ont une cérémonie particulière par laquelle la famille du mort accorde le pardon au meurtrier involontaire, mais il faut que ce pardon soit unanime. Le meurtrier entre alors dans la *kharuba*, ou *gens*, du défunt. Chez les Omahas, « quand un homme en tuait un autre par accident, il était sauvé par l'intervention des chefs; et, dans la suite, il était puni comme pour un meurtre, mais seulement pour une année ou deux[10] ». L'ancienne loi hébraïque, qui reconnaissait le droit et le devoir de vengeance personnelle en cas d'homicide avec intention, posait des règles spéciales pour l'homicide par mégarde. Celui qui avait tué sans le savoir ou sans le vouloir pouvait fuir dans une cité de refuge; et tant qu'il y demeurait, il se trouvait protégé contre le vengeur du sang[11]. Dans l'ancienne Rome, le meurtrier involontaire semble avoir été exposé à la querelle du sang (vendetta), jusqu'à l'apparition d'une loi, attribuée à Numa, et ordonnant qu'il payât son forfait d'un bélier que l'on sacrifierait à sa place[12].

Chez certains peuples qui acceptent la compensation même pour un meurtre volontaire, le prix du sang est moindre si le meurtre est accompli sans intention[13].

D'après Bowdich, « dans l'Ahanta, quand une personne en tue une autre par accident, elle paie cinq onces d'or à la famille et les frais des obsèques; en cas de meurtre, c'est vingt onces d'or

1. Kraft, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 292.
2. Bamler, cité par Kohler, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* XIV. 380.
3. Fritsch, *Die Eingeborenen Süd-Afrika's*, p. 363.
4. Gopcevic, *Oberalbanien und seine Liga*, p. 327.
5. Miklosich, Blutrache bei den Slaven, dans *Denkschriften der Kais. Akademie der Wissensch. Phil.-hist. Classe*, Vienne, XXXVI 131.
6. Leist, *Græco-italische Rechtsgeschichte*, p. 324. *Ancient Laws of Ireland*, III. p. CXXIV. Pour les anciens Teutons, voir *infra*.
7. De Landa, *Relacion de las cosas dé Yucatan*, p. 134.
8. *Koran*, IV. 94. *Cf.* Sachau, *Muhammedanisches Recht nach Schafiitischer Lehre*, p. 761 *sq.*
9. Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, III. 68 *sq.*
10. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 370.
11. *Deutéronome*, IV. 42. *Nombres*, XXXV. II *sqq. Josué*, XX. 3 *sqq.*
12. Servius, *In Virgilii Bucolica*, IV. 43. *Cf.* Von Jhering, *Das Schuldmoment im römischen Privatrecht*, p. 11.
13. Beverley, dans Steinmetz, *op. cit.* p. 215 (Wagogo). Dareste, *Nouvelles études d'histoire du droit*, p. 237 (Swanétiens du Caucase).

et un esclave, ou le meurtrier et les siens deviennent les esclaves de la famille du défunt[1] ». L'ancienne loi irlandaise, pour un homicide accidentel, infligeait un Eric (amende du sang) à payer aux proches du défunt; l'amende était double quand l'homicide s'accompagnait de colère[2].

Dans les châtiments infligés par beaucoup de sauvages, on trouve la même distinction entre le mal intentionnel et le mal accidentel, ce qui n'empêche pas d'ailleurs qu'on ne les voie imputer une certaine part de culpabilité à des gens que nous jugerions parfaitement innocents.

Au sujet des indigènes de l'Australie occidentale, Sir G. Grey remarque : « Si un indigène est tué, on tue le meurtrier, ou le premier de ses amis sur qui l'on peut mettre la main. Si la mort est accidentelle, l'auteur en est puni suivant les circonstances de l'espèce ». Et le châtiment est parfois assez sévère. « Ainsi, en châtiant quelque délit à coups de lances, si la lance de l'un des opérateurs traverse la cuisse du coupable, et que de cette blessure accidentelle, l'artère fémorale atteinte, la mort s'ensuive, le maladroit serait à son tour condamné à se voir transpercer les deux cuisses à coups de lance[3] ». En Nouvelle-Guinée, d'après Chalmers, le meurtre est puni de mort, tandis qu'une amende expie la mort causée par accident[4]. Chez les Mpongués, « sauf dans les cas d'un chef ou d'un homme très riche, on ne fait guère de distinction entre le meurtre volontaire, l'homicide justifié et l'homicide accidentel[5] ». La loi cafre ne semble pas exiger de compensation pour le dommage purement accidentel, et démontré tel, fait à la propriété; mais il n'en va pas de même des dommages accidentels faits aux individus, si ces dommages sont graves. Ainsi, la loi « ne semble pas faire grande distinction entre le meurtre volontaire et les autres formes de l'homicide; si ce n'est peut-être que dans l'homicide purement accidentel on ne peut exiger si rigoureusement le montant de l'amende[6] ». Chez les A-lur, en cas de dommage accidentel, on paie une compensation aux victimes et une amende au chef. Strictement, le meurtre est puni de mort; mais le coupable peut se racheter, si l'on ne peut pas établir qu'il y a eu volonté de sa part[7]. Les Massaï regardent la blessure ou l'homicide accidentels comme « la volonté de N'gai », « l'Inconnu », et « les anciens décident de la compensation qu'il faudra payer au blessé, si c'est un homme, ou à son parent le plus proche.

1. Bowdich, *Mission from Cape Castle to Ashantee*, p. 258, n.
2. Cherry, *Growth of Criminal Law in Ancient Communities*, p. 22.
3. Grey, *Journals of the Expedition of Discovery in North-West and Western Australia*, II. 238 *sq.*
4. Chalmers, *Pioneering in New Guinea*, p. 179.
. Burton, *Two Trips to Gorilla Land*, I. 105.
6. Maclean, *Compendium of Kafir Laws and Customs*, p. 113, 67, 60.
7. Stuhlmann, *Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika*, p. 524.

Si c'est une femme qui est tuée par accident, toute la propriété de l'homicide passe au parent le plus proche[1] ». D'après le Rév. D. Macdonald, les Africains du centre oriental « connaissent la différence entre une blessure accidentelle et une blessure intentionnelle[2] ». Il en va de même des indigènes de Nossi-Bé et Mayotte, proche Madagascar[3].

Bien mieux, il y a des exemples de peuplades non-civilisées qui absolvent entièrement ou qui ne châtient pas l'auteur d'une blessure involontaire, alors qu'elles font payer des dommages-intérêts pour destruction involontaire du bien d'autrui.

Les Indiens de Pensylvanie, nous dit-on, « jugent avec calme en toutes circonstances, et distinguent avec précision, ou s'y efforcent, entre un accident et un fait volontaire; le premier, disent-ils, tout le monde y est exposé, il n'y a donc lieu ni d'y prendre garde, ni de le châtier; le second étant volontaire, ou même prémédité, commis avec intention mauvaise, doit au contraire recevoir son juste châtiment[4] ». Chez quelques habitants des îles Marshall, on ne punit la faute non intentionnelle que si la victime est un personnage, un chef, un membre de la famille d'un chef[5]. Chez les Papous des îles Tami, « l'auteur de dommages accidentels n'est pas châtié. En général, il se dénonce et fait des excuses. S'il a causé la destruction d'un objet de valeur, il est tenu de réparer la perte[6] ». Chez les Wadshagga, il n'y a point de châtiment pour une blessure accidentelle; mais s'il en est résulté quelque dommage à la propriété, on peut exiger une compensation s'élevant à la moitié du dommage[7]. Les Hottentots, aujourd'hui, ne punissent pas les auteurs d'accidents, même s'il y a homicide[8]. Chez les Washambala, on n'est responsable que des dommages que l'on a infligés intentionnellement, ou causés par manque de soins[9]. En certaines parties de l'Afrique Occidentale, lorsqu'un homme, une femme, ou un enfant, ne sachant ce qu'il fait, endommage la propriété d'autrui, « la justice indigène requiert — ou tel est son contenu implicite — que l'auteur du dégât ne puisse être puni d'après la loi, si l'on établit que son acte fut commis en état d'ignorance, et d'une ignorance non coupable[10] ».

1. Hinde, *The Last of the Masai*, p. 108.
2. Macdonald, *Africana*, I. 11.
3. Walter, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 393.
4. Buchanan, *North-American Indians*, p. 160 *sq.*
5. Kohler, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* XIV. 448.
6. Bamler, cité par Kohler, *ibid.* XIV. 381.
7. Merker, cité par Kohler, *ibid.* XV. 64.
8. Kohler, *ibid.* XV. 353.
9. Lang, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 261.
10. Miss Kingsley, Introduction à Dennett, *Notes on the Folklore of the Fjort*, p. XI.

Ces exemples de discernement dans la justice sauvage sont particulièrement intéressants quand on considère que, même chez des peuples de culture supérieure, la loi punit souvent des innocents, cause d'événements dont ils ne sont point responsables.

C'est un principe de la loi chinoise que « tous ceux qui tuent ou blessent autrui par simple accident seront autorisés à se racheter du châtiment qu'ils méritent (meurtre ou blessures dans une rixe), en payant une amende à la famille du mort ou du blessé[1] ». Mais il y a des exceptions à cette règle. Quiconque tue ses père, mère, grand-père ou grand'mère maternels; toute femme qui tue les parents ou grands-parents de son mari, « par pur accident, sera puni néanmoins de cent coups, et de l'exil perpétuel à une distance de trois mille *lee*. En cas de blessure purement accidentelle, le coupable sera puni de cent coups et trois ans d'exil : de plus, en pareil cas, les coupables ne seront pas autorisés à se racheter par le paiement d'une amende, comme c'est l'usage pour les accidents[2] ». De même, les esclaves qui tuent leurs maîtres accidentellement « subiront la mort par étranglement à l'époque habituelle[3] ». C'est encore une disposition caractéristique de la loi chinoise qu'il faille un acte de grâce pour libérer ceux qui ont offensé par accident et par inadvertance[4].

Il est dit dans les Lois d'Hammourabi : « Si un homme a frappé un homme dans une querelle, et lui a causé une blessure, cet homme jurera : « Je ne l'ai point frappé sciemment », et répondra du docteur. Si la victime succombe aux coups, il prêtera serment; et s'il est de haute naissance, il paiera une demi-mine d'argent. S'il est fils de pauvre, il paiera le tiers d'une mine d'argent[5] ».

On a remarqué que la loi hébraïque de sanctuaire se proposait non seulement de protéger contre la vengeance du sang l'homicide involontaire, mais aussi de châtier celui-

1. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCXCII, p. 314.
2. *Ibid.* sec. CCCXIX, p. 347. *Cf. ibid.* sec. CCXCII, p. 314.
3. *Ibid.* sec. CCCXIV, p. 338.
4. *Ibid.* sec. XVI. p. 18.
5. *Laws of Hammurabi*, 206 *sqq.*

ci, et de l'obliger à expier le sang qu'il a versé[1]. S'il quittait la cité de refuge avant la mort du grand-prêtre, le vengeur du sang pouvait le tuer sans encourir la culpabilité du sang[2]; et il ne lui était pas permis d'avancer, au prix d'une somme d'argent, la date de restitution de ses biens[3].

D'après les Lois de Manou, « quiconque endommage les biens d'autrui, que ce soit ou non avec intention, donnera satisfaction au propriétaire, et payera au roi une amende égale au dommage; et l'on prescrit divers rites d'expiation pour quelqu'un qui tue accidentellement un brahmane, alors que le meurtre intentionnel d'un brahmane est inexpiable[4].

Démosthène loue la loi athénienne de punir l'homicide sans intention moins sévèrement que l'homicide intentionnel. Le châtiment du meurtre était la mort, à laquelle toutefois, avant le jugement, le meurtrier était libre d'échapper, en se retirant de son pays et en demeurant perpétuellement en exil. Mais celui qui était convaincu d'homicide involontaire devait quitter son pays pour un exil moins prolongé, qui durait jusqu'à l'apaisement des proches du défunt[5]. Ainsi qu'on le verra par la suite, l'objet réel de cette loi était moins de châtier l'homicide involontaire que de le soustraire aux persécutions de l'ombre du mort, et de débarrasser d'une souillure la communauté. Toutefois la loi athénienne ne représente pas les temps primitifs. Comme le fait observer Farnell, la constitution, et la légende qui en entoura la fondation, d'un tribunal au Palladium pour juger les cas d'effusion de sang non intentionnelle, prouve que l'ancienne pratique était susceptible d'amélioration[6]. Et la loi romaine elle-même, qui, plus tard, dans son plein développement, se

1. Goitein, *Das Vergeltungsprincip im biblischen und talmudischen Strafrecht*, p. 25 *sq*. Keil, *Manual of Biblical Archæology*, II. 371.
2. *Nombres*, XXXV. 26 *sqq*.
3. *Ibid*. XXXV. 32.
4. *Laws of Manu*, VIII. 288; XI. 73 *sqq*; XI. 90. *Gautama*, XXI. 7. Suivant certaines autorités, toutefois, le meurtre volontaire d'un brahmane pouvait s'expier par une pénitence plus sévère (Note de Bühler, dans sa traduction des lois de Manou, *Sacred Books of the East*, XXV. 449).
5. Démosthène, *Contra Aristocratem*, 71 *sqq*, p. 643 *sq*.
6. Aristote, *De republica Atheniensium*, 57. Farnell, *Cults of the Greek States*, I. 304.

conforma avec une constance si remarquable au principe Cornélien : *in maleficiis voluntas spectatur non exitus*[1] (dans les méfaits, c'est l'intention que l'on considère et non le résultat), ne semble pas avoir montré, au début, le même discernement[2]. Il subsiste encore, dans la Loi des Douze Tables, de faibles traces de cette idée que l'on exigeait une expiation de celui qui, accidentellement, répandait le sang humain[3].

Le principe de l'ancienne loi teutonique était celui-ci : *Qui inscienter peccat, scienter emendet* : Que celui qui a péché inconsciemment, expie sciemment, — maxime posée par le compilateur des lois dites « de Henry I[4] », et qui sans aucun doute traduit un vieux proverbe anglais[5]. Dans les temps historiques, la loi, établissant une distinction entre *vili* et *vadhi*, traite l'homicide intentionnel comme un méfait plus grave que l'homicide sans intention. L'un entraîne, l'autre n'entraîne pas, querelle légitime; et tandis que le meurtre volontaire ne se peut expier que par la *wite*, sans parler du *wer*, l'homicide involontaire paie seulement le *wer* à la famille du mort, mais point de *wite* aux autorités[6]. Toutefois, le *wer* n'était pas uniquement une compensation pour la perte subie, comme l'a admis à tort Wilda, égaré par son enthousiasme pour la loi teutonique[7]; c'était en même temps un châtiment[8]. Et le caractère de criminalité qui s'attachait à l'homicide accidentel survécut au système du *wer*. Lorsque l'homicide devint offense capitale, on engloba dans la loi l'homicide par inadvertance. Toutefois, le coupable n'était pas exécuté, mais recommandé à la « merci » du prince. Il en fut ainsi en Angleterre jusque vers la fin du Moyen-Age[9].

1. *Digesta*, XLVIII, 8, 14.
2. Von Jhering, *Das Schuldmoment im römischen Privatrecht*, p. 16. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 85.
3. Mommsen, *op. cit.* p. 85.
4. *Leges Henrici I*, XC. 11.
5. Pollock and Maitland, *History of the English Law before the Time of Edward I*, I. 54.
6. Wilda, *op. cit.* p. 545 *sqq.*, 594. Brunner, *Forschungen*, p. 498 *sq. Idem*, *Deutsche Rechtsgeschichte*, I. 165. Pollock and Maitland, *op. cit.* II. 471.
7. Wilda, *op. cit.* p. 578.
8. Geyer, *Die Lehre von der Nothwehr*, p. 87 *sq.* Trummer, *Vorträge über Tortur, etc.*, I. 345. Brunner, *Forschungen*, p. 505 *sq.*
9. Bracton, *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ*, fol. 134, vol II. 382 *sq.*; fol. 104 *b*, vol. II. 152 *sq.* Brunner, *Forschungen*, p. 494 *sqq.* Biener, *Das englische Geschwornengericht*, I. 120, 392. Pollock and Maitland, *op. cit.* II. 479.

et en France plus récemment encore[1]. Et quand la loi anglaise fut modifiée, et que le délinquant involontaire ne fut plus à la « merci » du roi, il n'en continua pas moins d'être traité comme un criminel. Il fut puni de la perte de ses biens. En appliquant la loi dans toute sa rigueur, on pouvait encore exiger cet abandon des biens jusqu'à 1828, époque où elle fut définitivement abolie, après être tombée en désuétude au cours du siècle précédent[2].

Si les hommes, aux étapes primitives de la civilisation, attachent une importance excessive à l'aspect extérieur de la conduite, leurs dieux le font bien plus encore.

Les peuplades de langue Tchi de la Côte de l'Or croient que le dieu Sasabonsum « se réjouit dans la destruction de tous ceux qui l'ont offensé, alors même que c'est par accident et sans intention »; tandis que la coutume de ces mêmes peuplades admet la compensation monétaire des accidents même mortels, sans parler des délits légers[3]. Miss Kingsley dit que son expérience personnelle ne lui permet pas d'accepter l'affirmation de Dennett au sujet des Fjort, à savoir que l'homme qui aurait mangé des aliments interdits serait sauvé par son ignorance. D'après ce qu'elle connaît, l'histoire de Merolla est exacte : même s'il a mangé dans l'ignorance, l'homme meurt ou souffre cruellement. Et elle ajoute : « A vrai dire, c'est une doctrine de la loi humaine des Africains que l'ignorance n'est pas châtiée, s'il ne s'agit pas d'une ignorance coupable; mais je n'ai jamais trouvé cette clause miséricordieuse dans la loi relative aux esprits. Là, qui offense doit souffrir : à moins que l'on puisse apaiser l'esprit furieux, ni l'ignorance ni l'ivresse ne comptent comme atténuation[4] ». Les Omahas croient que le fait de manger du totem, fût-ce dans l'ignorance, causerait la maladie non seulement du coupable, mais de sa femme et de ses enfants[5].

Parlant des animaux sacrés de l'ancienne Egypte,

1. Beaumanoir, *Les coutumes du Beauvoisis*, 69, vol. II. 483. Esmein, *Histoire de la procédure criminelle en France*, p. 255.
2. Stephen, *History of the Criminal Law of England*, III. 77.
3. Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 35, 301.
4. Miss Kingsley, *loc. cit.* p. XXVIII.
5. Frazer, *Totemism*, p. 16.

Hérodote dit : « Que l'on tue l'un de ces animaux, si c'est volontairement, la mort en est le châtiment ; si c'est par accident, on paie telle amende qu'il semble bon aux prêtres d'infliger. Mais quiconque tue un ibis ou un faucon, volontairement ou par accident, doit nécessairement être mis à mort[1] ». Dans le code pénal de la Chine, « quiconque détruit ou endommage, volontairement ou par inadvertance, les autels, tertres, terrasses, consacrés aux rites saints et impériaux, recevra cent coups, et sera exilé à perpétuité à une distance de 2000 *lee*[2] ». En pareil cas, le châtiment infligé par des mains humaines reflète évidemment la colère supposée d'êtres surhumains.

Le Shintoïste, dans sa prière, demande pardon pour les erreurs qu'il a commises sans le savoir[3]. D'après les hymnes védiques, quiconque, avec ou sans intention, pèche contre les ordonnances éternelles de Varouna, l'Omniscient et l'Impeccable, suscite sa colère, et il est lié par les liens du dieu, la calamité, la maladie, la mort[4]. On implore le pardon de Varouna pour des péchés commis dans l'inconscience[5] ; il n'est pas jusqu'au sommeil qui n'occasionne des péchés[6]. Le chanteur Vasishta est plein d'un pieux chagrin parce que, chaque jour, malgré lui et sans le savoir, il offense le dieu, et que, dans son ignorance, il viole les divins décrets[7]. » « Tous les sages », disent les Lois de Manou, « prescrivent une pénitence pour un péché commis sans intention » ; ce péché « s'expie par la récitation de textes védiques, mais celui que les hommes dans leur folie commettent avec intention s'expie par diverses pénitences spéciales[8] ». Chez les Hindous d'aujourd'hui, « même en cas d'absorption accidentelle de spiritueux, due à l'ignorance, chez les trois classes deux fois nées, seule la répétition des rites sacramentels d'ini-

1. Hérodote, II. 65. *Cf.* Pomponius Mela, 9.
2. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CLVIII. p. 172.
3. Selenka, *Sonnige Welten*, p. 210 sq.
4. *Cf.* Kaegi, *Rigveda*, p. 66 *sq.* Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 289.
5. *Rig-Veda*, V. 85. 8.
6. *Ibid.* VII. 86. 6 ; X. 164. 3.
7. *Ibid.* VII. 88, 6. *Cf.* Kaegi, *op.. cit.* p. 68.
8. *Laws of Manu*, XI. 45 *sq.* *Cf* *Vasishtha*, 20.

tiation, causant une régénération complète, parvient à extirper le péché[1]. »

Dans la littérature grecque, on trouve plusieurs exemples de culpabilité attachée à la transgression accidentelle de quelque loi sacrée, alors que le transgresseur ne se rend nullement compte de la nature de son acte. Œdipe en est le plus fameux exemple. Actéon est puni d'avoir vu Diane. Pausanias, le roi spartiate, fit un sacrifice à Zeus Phyxius pour expier la mort d'une vierge qu'il avait tuée par malchance[2].

Le psalmiste de Babylone, convaincu, du moment qu'il souffre, que l'un des dieux est courroucé contre lui, s'écrie : « Le péché que j'ai commis, je ne le connais point. La transgression que j'ai commise, je ne la connais point. L'affliction qui fut ma nourriture, je ne la connais point. Le mal qui me foula aux pieds, je ne le connais point. Le seigneur dans le courroux de son cœur m'a considéré; le dieu dans la fureur de son cœur m'a châtié[3] ». Dans un autre psaume, il est dit : « Il ne connaît point son péché contre le dieu, il ne connaît point sa transgression contre le dieu et la déesse. Pourtant le dieu a frappé, la déesse s'est séparée de lui[4] ».

De même aussi le psalmiste hébreu gémit : « Qui peut comprendre ses erreurs? purifie-moi de mes fautes secrètes[5] ». Comme le fait observer Montefiore, l'erreur non intentionnelle ne serait pas moins exposée à encourir le châtiment divin que le crime le plus volontaire, si elle effleurait le domaine, passablement vaste, où le droit ou la sainteté de Yahveh étaient en jeu[6]. Tandis qu'une iniquité morale volontaire tombait sous le coup de la loi pénale, un péché commis « par ignorance, contre les choses sacrées du Seigneur, » exigeait pour son expiation une offrande de péché ou de transgression[7]. Parlant du sys-

1. Rajendralala Mitra, *Indo-Aryans*, I. 383.
2. Farnell, *op. cit.* I. 72.
3. Zimmern, *Babylonische Busspsalmen*, p. 63.
4. Sayce, *Hibbert Lectures on the Religion of the Ancient Babylonians*, p. 505. *Cf.* Mürdter-Delitzsch, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, p. 38.
5. *Psaumes*, XIX. 12.
6. Montefiore, *Hibbert Lectures on the Religion of the Ancient Hebrews*, p. 163, p. 515 *sq.*
7. *Lévitique*, IV. 22 *sqq*; V. 15 *sqq*. *Nombres*, XV. 24 *sqq*.

tème sacrificiel des Juifs et de son développement, Moore remarque : « C'est la règle générale dans la Mischna que toute transgression qui, volontaire, serait punie de l'interdit exige, quand elle est commise par ignorance ou inadvertance, un hattath [ou offrande de péché]; la liste de ces transgressions va de l'inceste et de l'idolâtrie jusqu'au fait de manger le gras [intérieur] des animaux et de reproduire la composition de l'encens sacré; mais elle ne comprend pas les offenses les plus courantes contre la morale[1] ». Les Rabbins soutenaient aussi qu'un faux serment, même inconscient, entraînait le péché et était puni comme tel[2]. Nous retrouvons cette opinion dans le Moyen-Age chrétien. Le principe posé par Saint Augustin[3], et adopté par le Droit Canon[4], « *ream linguam non facit, nisi mens rea* », fut toujours appliqué. Divers pénitentiels condamnaient à la pénitence le témoin qui, de bonne foi, affirmait sous serment des faits reconnus faux par la suite[5]. En d'autres cas aussi, l'Eglise prescrivait des pénitences pour de simples malchances. Si un homme en tuait un autre par pur accident, il devait faire pénitence, dans les cas ordinaires, d'après la plupart des pénitentiels anglais, pendant un an[6]; d'après divers pénitentiels du continent, pendant cinq ans[7], ou pendant sept ans[8]; tandis que, d'après le Pénitentiel du Pseudo-Théodore, celui qui par accident tuait son père ou sa mère devait l'expier par une pénitence de quinze ans[9], et celui qui tuait accidentellement son fils, par une pénitence de douze ans[10]. Les Scotistes eux-mêmes déclaraient que le

1. Moore, Sacrifice, dans Cheyne et Black, *Encyclopædia Biblica*, IV. 4205.
2. Montefiore, *op. cit.* p. 558.
3. St. Augustin, *Sermones*, CLXXX. 2 (Migne, *Patrologiæ cursus*, XXXVIII. 973).
4. Gratien, *Decretum*, II. 22. 2.
5. *Pœnitentiale Bedæ*, v. 3. (Wasserschleben, *Bussordnungen der abendländischen Kirche*, p. 226). *Pœnit. Egberti*, VI. 3. (*Ibid.* p. 238). *Pœnit. Pseudo-Theodori*, XXIV. 5 (*ibid.* p. 593).
6. *Pœnit. Theodori*, I. 4. 7 (*ibid.* p. 188). *Pœnit, Bedæ*, IV. 5 (*ibid.* p. 225). *Pœnit. Egberti*, IV. 11 (*ibid.* p. 235). D'après le *Pœnit. Pseudo-Theodori*, XXII. 2 (*ibid.* p. 586) la pénitence devait durer cinq ans.
7. *Pœnit. Hubertense*, 2 (*ibid.* p. 377). *Pœnit. Merseburgense*, 2 (*ibid.* p. 391). *Pœnit. Bobiense*, 4 (*ibid.* p. 408). *Pœnit. Vindobonense*, 2 (*ibid.* p. 418). *Pœnit. Cummeani*, VI. 2 (*ibid.* p. 478). *Pœnit.* XXXV *Capitulorum* 1 (*ibid.* p. 506). *Pœnit. Vigilanum*, 27 (*ibid.* p. 529).
8. *Pœnit. Parisiense*, 2 (*ibid.* p. 412). *Pœnit. Floriacense*, 2 (*ibid.* p. 424).
9. *Pœnit. Pseudo-Theodori*, XXI. 18 (*ibid.* p. 588).
1 . *Pœnit. Pseudo-Theodori*, XXI. 19 (*ibid.* p. 588).

fait extérieur a une valeur morale propre, qui accroît la part de bien ou de mal existant dans l'intention de l'agent; et si cette doctrine fut combattue par Thomas d'Aquin, Bonaventure, Suarez, et d'autres théologiens de marque, ceux-ci n'en admettaient pas moins que, selon la volonté de Dieu, certains faits extérieurs impliquent une certaine récompense accidentelle, ce que l'on appelait l'*aureola*[1]. En certains cas, le droit séculier, lui aussi, punit la malchance pour des raisons religieuses. Ainsi la loi salique traitait avec une grande sévérité quiconque, par accident, mettait le feu à une église, bien qu'elle n'infligeât point de pénalité aux autres cas d'incendie involontaire[2]; et hier encore, le droit criminel russe prescrivait une pénitence pour l'homicide par malchance, « en vue d'apaiser la conscience du coupable[3] ». Suivant le Koran, celui qui, par méprise, tue un croyant, expiera son forfait non seulement en payant le prix du sang à la famille du mort (à moins que celle-ci ne l'en dispense), mais en affranchissant un esclave croyant; et s'il n'en peut trouver les moyens, « qu'il jeûne deux mois consécutifs, pénitence [voulue] de Dieu[4] ».

Comment interpréter ces faits? Représentent-ils fidèlement l'idée de responsabilité morale? Sont-ils une indication qu'aux âges primitifs de la civilisation l'événement extérieur, comme tel, indépendamment de la volonté de l'agent, est objet de blâme moral?

La plupart des constatations qui signalent l'absence totale de discrimination entre l'accident et l'intention se rapportent au système de réparation privée. Dans ce système, on regarde un outrage personnel comme un compte à régler par l'offensé ou ses parents. Certes, il ne leur permet pas de traiter l'offenseur tout à fait comme ils le voudraient; nous avons vu qu'il est plus ou moins réglé par la coutume. Mais, d'autre part, il laisse un ample

1. Göpfert, *Moraltheologie*, I. 185.
2. *Lex Salica* (texte de Hérold), 71. Brunner, *Forschungen*, p. 507, n. 1.
3. Foinitzki, dans *Le droit criminel des états européens*, publié par von Liszt, p. 531.
4. *Koran*, IV. 94.

champ aux sentiments personnels de la victime, qui ne tendent à être ni impartiaux, ni suffisamment équitables. Si, en cas d'outrage accidentel, une communauté sauvage prescrit la vengeance, ou si elle la tolère simplement, c'est une question que les observations ordinaires des explorateurs laissent sans réponse. Il n'est pas sans importance de remarquer que l'un des premiers pas de la loi ou de la coutume, dans le sens de la restriction de la querelle du sang, fut de sauver la vie de l'homicide involontaire. En outre, dans bien des cas où le châtiment a remplacé le système de la vengeance, l'offensé a encore voix au chapitre. Ainsi, en Abyssinie, « la sentence signifiée au meurtrier est celle-ci : vie pour vie; mais s'il obtient le consentement des proches du mort, la loi l'autorise à acheter son pardon[1] ». D'après une ancienne loi suédoise, un outrage ne pouvait être reconnu accidentel qu'avec le consentement de l'outragé[2]. En Angleterre, jusqu'à l'époque d'Henri III, le roi était impuissant à protéger le meurtrier contre la plainte des proches du mort, alors même qu'il lui avait pardonné pour cause de malchance[3]. Plus près de nous encore, en 1741, on fit un ordre royal pour qu'un homme fût pendu enchaîné, « sur la demande des parents du mort[4] ». Et même aujourd'hui, les cours criminelles d'Angleterre, traitant quelque offense légère, adoucissent le châtiment « parce que le poursuivant se désintéresse de l'issue », ou même on lui permet de conclure un arrangement et de retirer sa plainte[5].

Dans le cas d'homicide accidentel, il se peut encore que l'on ait à montrer de la déférence pour l'âme du mort, qui, courroucée et exsangue, a soif de vengeance et de sang. Ne pas satisfaire ses désirs serait aussi dangereux que cruel. Cette considération n'est pas sans rapport avec l'exigence inflexible qui réclame une vie pour une vie en cas d'homicide par inadvertance; d'autant plus que,

1. Harris, *Highlands of Æthiopia*, II. 94.
2. Von Amira, *Nordgermanisches Obligationenrecht*. I. 382.
3. *Three Early Assize Rolls for the County of Northumberland, sæc.* XIII. p. 98.
4. Amos, *Ruins of Time*, p. 23.
5. Kenny, *Outlines of Criminal Law* p. 23.

parfois, le meurtrier involontaire ayant été grâcié, il faut répandre un autre sang à la place du sien. Chez les Yao et les Wayisa, près du lac Nyassa, il est de coutume, « par manière de propitiation, de céder un esclave ou un proche du criminel pour accompagner la victime, et c'est ce qui se produit, semble-t-il, invariablement en cas de meurtre accidentel; le meurtrier peut alors échapper à la peine, le suppléant prenant pour ainsi dire sa place[1] ». Nous pouvons admettre qu'une idée analogue a présidé à l'ancienne loi romaine qui stipulait le sacrifice d'un bélier aux lieu et place du meurtrier involontaire.

Mais l'âme du mort ne se contente pas de persécuter sa famille si celle-ci néglige ses devoirs, elle s'attaque aussi au meurtrier, s'accroche à lui comme un miasme. Par suite, le meurtrier est regardé comme impur, et il est tenu, tant dans son intérêt propre que dans celui de la communauté, de se prêter à quelque cérémonie de purification, faite pour le débarrasser de sa souillure dangereuse et infectieuse. Cette conception sera illustrée dans un autre chapitre. Dans l'ordre d'idées qui nous occupe, je veux simplement faire remarquer que la souillure existe, que l'effusion de sang ait été volontaire ou accidentelle. Et comme on le montrera, s'il est vrai que cet état d'impureté n'implique pas, intrinsèquement, culpabilité, il devient aisément une cause de désapprobation morale; tandis que, de son côté, la cérémonie de purification tend à être regardée comme un châtiment. Nous verrons aussi que l'on peut remplacer la conception d'une âme persécutrice par celle d'un dieu vengeur, car c'est un fait d'occurence commune que les actions ou les fonctions de tel être mystérieux se reportent sur tel autre. Enfin, nous verrons que les dieux évitent, plus soigneusement encore que les hommes, l'infection d'impureté; et voilà qui contribue puissamment à expliquer l'attitude de la religion à l'égard de l'effusion, non intentionnelle et non préméditée, du sang humain.

1. Macdonald, dans *Jour. Anthr. Inst.* XII. 108 *sq.*

Il y a d'autres raisons, plus générales, du manque de discernement souvent montré par la religion dans la transgression accidentelle d'une loi religieuse. Lorsqu'un objet est *tabou*, au sens strict du mot, on le suppose chargé d'une énergie mystérieuse, qui blessera ou tuera celui qui mange ou touche l'objet interdit, que ce soit volontairement ou par mégarde. Comme le fait justement observer Jevons, « l'action du tabou est toujours mécanique; le contact avec l'objet tabou communique l'infection tabou, aussi sûrement que le contact avec l'eau communique l'humidité... Les intentions du violateur sont sans effet sur l'action du tabou; il se peut qu'il touche par ignorance, ou pour le bien de la personne qu'il touche, mais il devient tabou aussi sûrement que si ses motifs étaient irrespectueux ou son action hostile[1] ». De même aussi, dans les conceptions primitives, l'effet d'une malédiction ou d'un serment est purement mécanique; il s'ensuit que celui qui, par ignorance, prête faux serment ne s'expose pas à un moindre danger que s'il était sciemment parjure. Pour ce qui est des délits religieux au sens le plus strict du mot — c'est-à-dire les offenses faites à un dieu et qui, croit-on, suscitent son ressentiment — il est bon de se rappeler que, de même qu'un homme offensé n'est pas en état de juger la question aussi froidement que la communauté dans son ensemble, de même un dieu dont on viole les ordonnances est supposé moins capable de discernement dans sa colère qu'un juge humain désintéressé, et, par suite, plus sujet à l'influence de l'événement extérieur. Et quand la plupart des maux sont regardés comme des châtiments divins, celui qui souffre sans connaître le péché qu'il a commis pense naturellement qu'un dieu le punit de quelque faute secrète.

Il peut donc arriver, à cet égard comme à beaucoup d'autres, que les croyances religieuses d'un peuple ne représentent pas fidèlement ses conceptions générales de

1. Jevons, *Introduction to the History of Religion*, p. 91.

la responsabilité morale. C'est une profonde erreur de croire, en se fondant sur la légende d'Œdipe ou tels cas analogues, que les Grecs anciens, pris en général, tenaient un homme pour « également responsable d'un accident qui lui survient, et d'un acte dont l'agent se rend compte. » Même la transgression d'une loi sacrée, si elle est commise par ignorance, semble avoir excité une horreur pleine de pitié, plutôt que l'indignation morale. Œdipe a tué son père en légitime défense, et il a épousé sa mère, parfaitement ignorant de sa parenté avec eux. Les dieux punirent les Thébains de la peste parce qu'ils abritaient sur leur sol ce misérable. Mais lorsque « le temps, qui voit tout, vint le découvrir dans son crime inconscient », le peuple, d'après le poète tragique, eut des paroles non pas de blâme, mais de terreur et de profonde compassion pour l'infortuné[1]. De plus, dans la tragédie suivante, Œdipe revendique constamment son innocence : « Tout ce que j'ai fait, je l'ai fait inconsciemment ». — « Aux yeux de la loi je n'ai point de crime ». Et s'adressant à Créon, qui l'avait accusé de parricide et d'inceste, il s'écrie : « O être éhonté, qui de nous deux, moi vieillard ou toi-même, crois-tu injurier en parlant ainsi? Meurtre, inceste, malheur, c'est tout cela que tes lèvres ont lancé contre moi, tout cela que j'ai enduré, infortuné que je suis, sans l'avoir choisi : car tel fut le plaisir des dieux, courroucés, peut-être, contre ma race depuis les temps lointains... Explique-moi maintenant — si quelque oracle eût annoncé à mon père qu'il mourrait de la main de ses enfants — comment tu pourrais justement me reprocher ce meurtre, à moi qui n'étais pas né, que nul père n'avait encore engendré, nulle mère conçu? Et si ensuite, venu au jour pour mon malheur, comme j'y vins, j'entrai en lutte avec mon père et le tuai, sans rien comprendre de ce que je faisais ni contre qui je le faisais, comment me reprocherais-tu avec équité l'acte imposé à mon ignorance[2]? » Jamais n'éclata au tribunal de la Justice appel plus

1. Sophocle, *Œdipus Tyrannus.*

2. *Idem, Œdipus Coloneus,* 960 *sqq.*

pathétique contre l'aveugle verdict des dieux irrités.

Ainsi les cas les plus grossiers de manque de discernement peuvent s'expliquer par des sentiments vindicatifs et des croyances superstitieuses; mais il reste encore une foule de cas qui doivent être regardés comme l'expression authentique de l'indignation morale. Pour ceux-ci, il faut tout d'abord se rappeler que la conscience morale même réfléchie peut juger quelqu'un digne de blâme, en raison d'un outrage non intentionnel et non prémédité, quand elle y voit l'effet de l'imprévoyance. Or nous savons qu'il est souvent délicat de déterminer si — et dans quelle mesure — un outrage non intentionnel est dû à la négligence de l'agent; parfois même ce n'est pas chose facile de décider si l'outrage fut ou ne fut pas voulu. On ne saurait donc pas compter que des distinctions d'une nature si subtile puissent être établies par un esprit sans culture; à plus forte raison, qu'elles soient incorporées dans la loi et la coutume primitives, qui se fondent sur des cas moyens et ne permettent pas une individualisation minutieuse. On a remarqué que la rudesse de la justice teutonne pouvait en partie s'expliquer par la difficulté d'obtenir la preuve de l'intention ou de la non-intention, par le manque de toute distinction claire entre la malchance et la négligence, et par le fait que les soi-disant malchances des temps reculés couvrirent mainte action blâmable[1]. Et tout ceci n'est pas vrai seulement des anciens Teutons. On peut aller plus loin et dire que, plus est défectueux le pouvoir de discernement, plus grande est la tendance à présumer la culpabilité. Au Maroc, celui qui, ayant tué un homme, s'enfuit, est présumé l'avoir tué avec intention, quelque innocent qu'il puisse être en réalité. Chez les Teutons, la présomption était toujours contre le meurtrier; il lui fallait proclamer ce qu'il avait fait, et prouver qu'il ne l'avait pas fait exprès[2], si, toute-

1. Pollock and Maitland, *op. cit.* I. 55; II. 475, 483. Von Amira, *Nordgermanisches Obligationenrecht*, I. 377 *sq.*

2. Wilda, *op. cit.* p. 594 *sqq.* Trummer, *op. cit.* I. 345. Brunner, *Forschungen*, p. 500 *sq.* Pollock and Maitland, *op. cit.* II. 471.

fois, la mésaventure n'appartenait pas à ce genre de blessures auquel, par sa nature même, ne s'attache point de culpabilité. Par exemple, si un homme portait une lance horizontalement sur l'épaule, et que l'on vînt se jeter contre la pointe de cette lance, il n'encourait point de blâme; au contraire, si quelque mal, même accidentel, survenait par suite d'un acte caractérisé, l'agent en portait la peine[1]. Comme le fait remarquer von Amira, la conception suédoise du *vadhaværk* n'était pas purement négative, mais alliait à l'acte l'idée de danger[2].

Quand la distinction entre le crime et l'innocence est malaisée à établir, il est parfois sage de présumer le crime. D'après Burton, les juristes Mpongué disent que, si l'on ne fait pas d'habitude grande distinction entre le meurtre volontaire et l'homicide accidentel, c'est afin que les gens prennent plus de précautions[3]; et peut-être est-ce la même pensée que l'on retrouve au fond de cette loi dahoméenne qui punit de mort toute personne dont la maison prend feu, même si c'est là un accident[4]. Mais la présomption du crime n'est pas due uniquement, ni primitivement, à des considérations d'utilité sociale, jointes à une insouciante indifférence envers la souffrance imméritée. L'esprit irréfléchi, choqué par le mal accompli, se soucie peu du reste. Il ne pousse pas l'analyse jusqu'à se demander si le mal fut causé avec ou contre la volonté de l'agent. Il ne cherche pas sérieusement à séparer l'événement extérieur de la volonté, et il penche à admettre qu'il y a coïncidence entre les deux. Ce n'est point, somme toute, de si mauvaise psychologie, puisqu'en règle générale, les hommes veulent ce qu'ils font. « Le fait juge l'homme », dit un vieux proverbe français; et en morale aussi, « l'arbre se reconnaît à ses fruits ». Il se présente cependant des cas de blessures ou de dommages où les moins civilisés d'entre

1. Wilda, *op. cit.* p. 584. Trummer, *op. cit.* I. 427. Brunner, *Forschungen*, p. 499 *sq.* Von Amira, Recht, dans Paul, *Grundriss der germanischen Philologie*, II. 2e part. 172. Pollock and Maitland, *op. cit.* I. 53 *sq.*

2. Von Amira, *Nordgermanisches Obligationenrecht*, I. 377.

3. Burton, *Two Trips to Gorilla Land*, I. 105.

4. Ellis, *Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 224.

les hommes ne peuvent manquer de discerner, dès l'abord, l'absence de toute intention mauvaise. Certes il ne s'ensuit pas que l'offenseur échappe alors à toute censure. Tout sentiment de douleur que provoque un être humain, y compris la douleur par sympathie, tend en quelque mesure à susciter une impulsion agressive dirigée contre sa cause; voilà pourquoi les sauvages, alors même qu'ils distinguent entre le mal intentionnel et le mal non intentionnel, inclinent à imputer une certaine culpabilité à quiconque commet, involontairement, une action interdite, tout innocent qu'il est en réalité. Mais ceci provient uniquement du manque de réflexion. Une fois que l'on a clairement compris qu'un certain événement résulte de circonstances purement extérieures, qu'il ne fut ni voulu, ni prévu, par l'agent — autrement dit : qu'il ne fut en rien causé par sa volonté — alors il ne saurait plus y avoir d'indignation morale. Il serait tout simplement absurde d'admettre qu'un événement extérieur comme tel, supposé sans lien d'aucune sorte avec un vice quelconque de la volonté, puisse jamais donner lieu au blâme moral. Il ne pourrait pas même provoquer un sentiment de vengeance. La colère subite elle-même s'apaise, lorsqu'il apparaît que la cause de douleur était simplement accidentelle. Il n'est pas, on l'a observé déjà, jusqu'à un chien qui ne sache distinguer entre un coup de pied et une bousculade.

Le manque de discernement de la coutume et de la loi primitives en matière de blessures ou offenses accidentelles n'implique aucune différence de principe, entre la conscience morale éclairée et la conscience morale non éclairée, quant au sujet même de l'évaluation morale. C'est ce qui devient évident si l'on considère la grande influence qu'exerce encore, sur nos propres estimations morales, l'événement extérieur : « Le monde juge d'après l'événement, non d'après l'intention », dit Adam Smith. « Chacun convient en principe que l'événement, puisqu'il ne dépend pas de l'agent, ne devrait point influer sur nos sentiments, en ce qui concerne le mérite ou l'à-propos

de sa conduite. Mais quand nous en venons à des cas particuliers, nous ne trouvons pour ainsi dire pas d'exemple que nos sentiments se soient conformés aux indications de cette maxime équitable[1] ». Même dans le droit criminel des nations civilisées, le hasard joue encore un rôle de premier plan. Dans la législation actuelle de l'Angleterre un homme n'est pas criminellement responsable des conséquences involontaires et imprévues d'actes permis eux-mêmes. Mais il en va tout autrement s'il a commis une action mauvaise ou criminelle[2]; ou même, semble-t-il, s'il a commis une action qui n'est pas interdite par la loi, mais qui est néanmoins mauvaise[3]. Ainsi la mort donnée sans intention est regardée comme un meurtre, si elle se produit dans un délai d'un an et un jour[4] et qu'elle résulte d'un acte illégal équivalent à un crime[5]. Prenons l'exemple d'un homme qui en tue un autre accidentellement, en tirant sur des oiseaux de basse-cour pour les voler : il sera probablement condamné pour meurtre[6]. Ou encore, un myope, assis au fond de sa voiture, la mène à une allure rapide, et cause ainsi la mort d'un piéton : il est coupable d'homicide[7]. Un imprudent jette par irréflexion et insouciance une allumette en combustion dans un tas de foin, sans s'occuper de savoir si le feu prend, et brûle ainsi le tas de foin : son crime est l'incendie volontaire. Mais s'il n'avait pas l'intention de jeter l'allumette enflammée sur le tas de foin, il ne serait sans doute point du tout coupable, « à moins qu'il n'y ait eu mort d'homme, auquel cas il serait coupable d'homicide[8] ». Même si la mort accidentelle est due en partie à la négligence de la victime, on peut l'imputer à charge à l'auteur. Telle était du moins la loi du temps de Hale : « Si un homme », dit-il, « reçoit une blessure non mortelle en soi, mais que, faute de soins appropriés, ou par négligence de

1. Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 152.
2. D'après Harris (*Principles of the Criminal Law*, p. 156), l'acte doit être dans ce cas un *malum in se*, non un simple *malum quia prohibitum*.
3. Kenny, *op. cit.* p. 41.
4. Stephen, *History of the Criminal Law of England*, III. 8.
5. *Ibid.* III. 22.
6. *Ibid.* III. 83.
7. Harris, *op. cit.* p. 157.
8. Stephen, *op. cit.* II. 115.

cette blessure, la gangrène s'y mette ou la fièvre s'ensuive, et que cette fièvre ou cette gangrène soit la cause immédiate de sa mort, c'est meurtre ou homicide pour qui donna le coup ou causa la blessure[1] ». Autant que je sache, la sévérité de la loi anglaise contre l'homicide non intentionnel — survivance du vieux droit teutonique[2] — est sans parallèle dans la législation présente de l'Europe. Et les lois françaises[3], et les lois allemandes[4], sont beaucoup moins sévères. et il en va de même du Code Pénal ottoman[5], et du droit mahométan en général[6]. Pourtant les conséquences mortelles non voulues d'un acte criminel ont toujours plus ou moins d'effet sur le châtiment.

J'imagine que personne ne soutiendrait, après mûre réflexion, que la culpabilité morale du délinquant est aggravée par la mort de celui qu'involontairement il a tué. Sir James Stephen n'en essaie pas moins de défendre, du point de vue moral, la sévérité de la loi anglaise à ce sujet; il l'estime « bien préférable à la loi de France ». « Y a-t-il la moindre nuance morale », se demande-t-il, « entre l'homme qui poignarde son prochain en pleine poitrine dans l'intention définie de le tuer, et l'homme qui poignarde son prochain en pleine poitrine sans intention définie touchant la vie ou la mort de sa victime, voire avec un sentiment d'indifférence sur ce point de vie ou de mort[7] ? » Peut-être pas. Mais je me permets de soutenir qu'il y a une différence morale considérable entre l'homme qui tire sur son voisin dans l'intention bien arrêtée de le tuer, et l'homme qui, en tirant les poulets du voisin dans le dessein de les voler, tue accidentellement le propriétaire qu'il ne voit pas. On prétendra peut-être que la loi poursuit un but d'utilité, qui est d'inculquer aux gens la prudence. Mais s'il en était ainsi, on s'attendrait à voir

1. Hale, *History of the Pleas of the Crown*, I. 428.
2. *Lex Wisigothorum*, VI. 5. 6 : « Si dum quis calce, vel pugno, aut quacumque percussione injuriam conatur inferre, homicidii extiterit occasio, pro homicidio puniatur ».
3. *Code Pénal*, art. 309.
4. *Strafgesetzbuch*, art. 226.
5. *Ottoman Penal Code*, art. 177. *Cf. ibid.* art. 174.
6. Sachau, *op. cit.* p. 761 *sq.*
7. Stephen, *op. cit.* III. 91 *sq.*

punir avec la même sévérité des actes qui renferment les mêmes chances de danger, et qui aboutissent aux mêmes blessures. Tirer un moineau peut amener pour des tiers les mêmes dangers que tirer les poulets d'autrui; et dans ce dernier cas le danger n'est guère augmenté par l'intention de voler les poulets. Voici, d'après moi, la vérité. Le degré du châtiment correspond au degré de l'indignation soulevée. L'imagination publique est choquée par l'événement lui-même. L'agent est digne de châtiment, qu'il soit coupable d'intention criminelle, ou d'un mépris grossier des intérêts d'autrui, ou de négligence criminelle. Grâce au manque de discrimination de l'esprit populaire, on s'exagère la culpabilité à cause des graves conséquences de l'acte; et il s'ensuit que l'agent est puni non seulement de la faute due à sa volonté, mais aussi bien de sa malchance. C'est ce que semble admettre Stephen, quand il dit que l'indignation ressentie par le public exige que le délinquant, à son tour, souffre « le plein équivalent du mal qu'il a infligé »; et « l'on ne saurait, ajoute-t-il, l'en tenir quitte que pour des raisons compréhensibles aux esprits les plus vulgaires[1] ». Bien que je n'admette aucunement que la loi criminelle doive s'efforcer de satisfaire « les esprits les plus vulgaires », je pense qu'en fait la loi n'est guère supérieure à leur conception de la justice, puisqu'elle est, dans ses grandes lignes, l'expression des sentiments publics.

Dans les cas que nous avons examinés jusqu'ici, l'événement extérieur, produit par quelqu'un contre sa volonté, tantôt le rend passible de châtiment, alors qu'en réalité il n'est point coupable; tantôt augmente son châtiment au delà des limites de sa culpabilité. Mais l'influence du hasard se manifeste aussi dans l'autre sens. Une personne coupable de négligence échappe en général à tout châtiment, s'il ne survient aucun résultat dommageable; et la tentative d'acte criminel qui n'aboutit pas est en général

1. Stephen, *op. cit.* III. 91.

châtiée, quand elle l'est, beaucoup moins sévèrement que l'acte accompli.

Les Hottentots, de nos jours, punissent la tentative, mais avec indulgence[1]. Les Wadshagga la punissent moins sévèrement que l'acte accompli[2]. Dans quelques-unes des îles Marshall, elle n'est point punie[3]. De même chez les Ossètes[4], chez les Swanétiens du Caucase[5]; et encore dans la loi ancienne de la Russie[6]. Les Teutons, en règle générale, n'avaient pas de châtiment pour celui qui, tentant de faire le mal, y échouait; et s'il leur arrivait de punir une tentative malheureuse, le châtiment était indulgent démesurément[7]. Ce trait de l'ancien droit teutonique a produit un effet durable sur la législation européenne, grâce, en partie, à l'influence exercée par lui sur les juristes italiens du Moyen-Age[8], dont les théories faisaient de la tentative la base des lois et des doctrines modernes. Conformément au droit romain, ils tenaient pour dignes de châtiment les tentatives criminelles; et dans des cas horribles, ils admettaient même que la tentative pouvait être soumise au même châtiment que le crime accompli. Mais leur théorie générale était que la tentative devait avoir un châtiment moins sévère, et d'autant plus indulgent que l'action réelle s'écartait davantage de l'action projetée[9]. Ces conceptions furent généralement adoptées par la législation récente. Parmi les codes européens d'aujourd'hui, presque seul le Code Pénal français[10] punit la tentative avec la même sévérité que le crime accompli[11]. Et c'est là une disposition toute moderne : avant l'an IV, on ne l'appliquait qu'au *conatus*

1. Kohler, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* XV. 353.
2. Merker, cité par Kohler, *ibid.* XV. 63.
3. Kohler, *ibid.* XIV. 448.
4. Kovalewsky, *Coutume contemporaine*, p. 296 *sq.*
5. Dareste, *Nouvelles études d'histoire du droit*, p. 237.
6. Kovalewsky, *op. cit.*, p. 291, 299.
7. Wilda, *op. cit.*, p. 598 *sqq.* Zacharia, *Die Lehre vom Versuche der Verbrechen*, I. 164 *sqq.*; II. 130 *sq.* Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 558 *sqq.* Pollock and Maitland, II. 475, 509.
8. Seeger, *Versuch der Verbrechen in der Wissenschaft des Mittelalters*, p. 8.
9. Zachariä, *op. cit.* I. 169; II. 141. Von Feuerbach-Mittermaier, *Lehrbuch des Peinlichen Rechts*, p. 74.
10. *Code Pénal*, art. 2 : « Toute tentative de crime qui aura été manifestée par un commencement d'exécution, si elle n'a été suspendue ou si elle n'a manqué son effet que par des circonstances indépendantes de la volonté de son auteur, est considérée comme le crime même ».
11. Chauveau et Hélie, *Théorie du Code Pénal*, I. 347 *sq.*

proximus, dans certains cas spécifiés et particulièrement odieux[1].

Outre la disposition du Code Pénal sur la tentative, on trouve quelques autres exceptions, plus anciennes, à la règle générale. Les Romains semblent avoir suivi le principe : *dolus pro facto accipitur*[2], du moins si le crime tenté était grave[3]. L'ancienne loi d'Irlande se conformait à un principe analogue. En lisant les règles du commentaire du Livre d'Aicill, on a l'impression que la tentative d'acte dommageable était traitée comme équivalant à l'accomplissement de l'acte, à moins que le résultat ne fût tout à fait insignifiant. Ainsi la tentative de meurtre, ou de blessure incurable, était punie, s'il y avait effusion de sang, de la même amende que si elle avait réussi; tandis que, s'il n'y avait pas effusion de sang, l'amende se trouvait réduite de moitié[4]. Et si, parti pour tuer un certain individu, on en tuait, par méprise, un autre, on devait, outre l'amende à payer aux amis de la victime, une amende pour l'intention, à payer à celui dont on avait projeté la mort, alors même qu'en fait il n'avait pas reçu la moindre blessure[5]. En Angleterre, à la fin du Moyen-Age, la volonté tenait lieu de fait, en cas de tentative évidente de meurtre. Mais il semble que l'on ait trouvé cette règle trop sévère, même à une époque où la mort était le châtiment ordinaire de la « félonie », et qu'elle soit depuis plusieurs siècles tombée en désuétude[6].

La question de savoir quelles tentatives doivent être réprimées, et même la question, plus élémentaire, de savoir ce qui constitue une tentative, ont reçu des réponses différentes des différents juristes et législateurs[7]. En Angleterre, toutes tentatives, quelles qu'elles soient,

1. *Ibid.* I. 337 *sq.*
2. *Digesta*, XLVIII, 8. 7.
3. Seeger, *Versuch der Verbrechen nach römischem Recht*, p. 1, 2, 49. *Idem*, *Versuch der Verbrechen in der Wissenschaft des Mittelalters*, p. 9. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 97 *sq.* Apulée, *Florida*, IV. 20 : « In maleficiis etiam cogitata scelera non perfecta adhuc vindicantur, cruenta mente, pura manu. Ergo sicut ad pœnam sufficit meditari punienda ».
5. *Ancient Laws of Ireland*, III. p. CVIII *sq.*, 139.
4. Cherry, *Growth of Criminal Law in Ancient Communities*, p. 32.
6. Stephen, *op. cit.* II. 222 *sq.* Thomas Smith, *Common-wealth of England*, p. 194 *sq.*
7. Voyez Cohn, *Zur Lehre vom versuchten und unvollendeten Verbrechen*, I. 6 *sqq.*

de commettre des offenses délictueuses, tant graves (*felonies*) que légères (*misdemeanours*), sont sujettes au châtiment des lois[1]. D'autre part, les codes français[2] et allemand[3] ne punissent pas, sinon dans un petit nombre de cas particuliers, les tentatives de *délits* ou de *Verbrechen*, ce que les juristes anglais appellent *misdemeanours*.

Autre question : doit-on punir quelqu'un qui tente de commettre un crime, mais s'y prend de telle manière que le succès soit physiquement impossible? qui tente, par exemple, de voler dans une poche vide, ou qui met dans une tasse du sucre en poudre qu'il croit être de l'arsenic? Cette question a donné lieu à toute une littérature. L'affirmation de Sénèque : « Celui qui verse un somnifère, croyant verser un poison, est un empoisonneur[4] », semble avoir eu l'appui de la loi romaine[5]. En Angleterre, il n'y a pas longtemps, celui qui essayait de détrousser une poche vide n'était pas punissable pour tentative de vol[6]; mais on a modifié la chose et, aujourd'hui, il semble que la loi rende punissable cette tentative[7]. Elle ne serait pas punie d'après les codes français[8] et italien[9]; elle le serait d'après certains livres de droit allemands[10]; tandis que le Strafgesetzbuch ne contient pas d'indication spéciale pour ce genre de tentatives.

Enfin, il y a des règles diverses quant au moment où une tentative commence à être criminelle, ou quant à la distinction entre les tentatives et les actes de préparation. Les Romains, suppose-t-on, ne faisaient pas cette distinction[11]. La loi française regarde comme actes de préparation licites bien des choses qui, en Angleterre, seraient punies comme tentatives[12]. En Angleterre, on a considéré comme équivalant à une tentative criminelle le fait d'enflammer

1. Stephen, *op. cit.* II. 224.
2. *Code Pénal*, art. 3.
3. *Strafgesetzbuch*, art. 43.
4. Seneca, *De beneficiis*, 4. 13. *Cf. Idem, Ad Serenum*, 7.
5. Seeger, *Versuch nach römischem Recht*, p. 50.
6. Stephen, *op. cit.* II. 225.
7. Harris, *Principles of the Criminal Law*, p. 209 n. c.
8. Stephen, *op. cit.* II. 225.
9. Alimena, dans *Le droit criminel des états européens*, publié par von Liszt, p. 123.
10. Von Feuerbach-Mittermaier, *op. cit.* p. 76. Cohn, *op. cit.* I. 14.
11. Seeger, *op. cit.* p. 49.
12. Chauveau et Hélie, *op. cit.* I. 357 *sqq.* Stephen, *op. cit.* II. 226.

une allumette avec intention de mettre le feu à un tas de foin, bien que le prévenu ait éteint l'allumette en se voyant observé. Mais, dans ce même procès, on disait que, s'il s'était contenté d'acheter dans cette intention une boîte d'allumettes, il n'aurait pas été poursuivi, l'acte étant trop éloigné de l'offense pour être criminel[1]. « La possibilité ne commencera qu'autant que le délinquant aura commis un acte qui, non seulement, manifeste sa *mens rea*, mais qui contribue aussi quelque peu à lui donner effet[2] ».

Un pas de plus, et nous arrivons à des desseins que n'accompagne absolument aucune tentative de réalisation. Les lois de tous les pays s'accordent sur ce principe qu'il faut un événement extérieur pour infliger un châtiment. « *Cogitationis pœnam nemo patitur*[3] ».

Ce fait vient encore illustrer l'influence qu'exercent les événements extérieurs sur les sentiments moraux des hommes. Chez l'homme moyen, les émotions morales ne sont presque jamais éveillées par la réflexion calme et pénétrante. Il existe des phénomènes qui, pour quelque raison, sont de nature à susciter en lui ces émotions, mais il ne va pas au-devant d'eux. Il faut qu'ils s'imposent à son esprit ; et plus ils le font vigoureusement, plus fortes sont les émotions qu'ils suscitent. Rien ne fait sur lui plus d'impression que les faits perceptibles par les sens. Il admettra bien que l'intention, ou même le simple désir, d'accomplir quelque chose de mal est déjà mal en soi, mais il faut généralement un événement extérieur pour le faire réagir. C'est là, je crois, qu'est la raison première pour laquelle on n'a pas puni les gens pour des intentions non accompagnées d'événements extérieurs. Sans doute, à l'appui de ce principe que « la pensée de l'homme ne sera point jugée », on peut invoquer le fait qu'un écrivain du Moyen-Age exprime ainsi : « le diable ne connaît pas la pensée de l'homme[4] ». Mais si l'on considère combien

1. Holmes, *Common Law*, p. 67 *sq*.
2. Kenny, *op. cit*. p. 79.
3. *Digesta*, XLVIII. 19. 18.
4. Cité par Pollock and Maitland, *op. cit*. II. 474.

l'on a été prompt à présumer la culpabilité dans les blessures accidentelles, il semble fort peu croyable que l'on se soit gêné au début pour châtier de simples intentions, uniquement faute de preuves suffisantes. A vrai dire, par exception à cette règle, dans certains cas où le meurtre projeté est d'une horreur extrême, la seule intention peut ébranler l'opinion publique au point d'appeler un châtiment.

Dans la loi chinoise, « quiconque sera convaincu de l'intention de tuer son père ou sa mère, son grand-père ou sa grand'mère, paternels ou maternels; toute femme convaincue de l'intention de tuer son mari, ou le père, ou la mère, ou le grand-père, ou la grand'mère, de celui-ci — qu'un coup soit ou ne soit pas porté en conséquence de cette intention — souffrira la mort par décapitation[1]. » Cette loi d'exception doit évidemment son origine à l'extrême respect où les Chinois tiennent leurs parents et leurs ancêtres, et à la sujétion de la femme par rapport au mari. Dans les lois médiévales sur l'hérésie, nous trouvons un autre exemple de châtiment infligé pour un simple état d'esprit, sans acte correspondant. D'après Julius Clarus, cette exception tient au fait que le crime d'hérésie lui-même consiste en *sola mentis cogitatione*[2]. Mais la raison véritable qui a ici amené la loi à s'occuper des pensées des hommes, et qui a permis qu'ils fussent mis en jugement sur le simple soupçon d'opinions tacites, c'est l'exécration que l'on avait pour l'hérésie et l'extrême attention qu'elle attirait. Bien entendu, je ne prétends pas par là qu'un législateur judicieux et éclairé ne puisse pas trouver, pour négliger les simples intentions, d'autres raisons que leur incapacité d'éveiller l'indignation publique. Je m'en tiens ici aux faits.

On peut dire encore, en ce qui concerne les actes de préparation et bien des cas de tentatives infructueuses, que l'agent aurait changé d'avis avant d'en venir à l'exé-

1. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCLXXXIV. p. 305.

2. Julius Clarus, *Practica Criminalis* qu. 91 (*Opera omnia*, II. 625).

cution, ou que l'échec de sa tentative est dû peut-être à un changement d'intention survenu à la dernière minute[1]. Mais il y a une foule de cas où la tentative montre aussi sûrement que le crime accompli une intention criminelle qui est définitive. Et il est particulièrement instructif de noter que, chez les peuples même qui traitent le plus sévèrement les blessures accidentelles, on traite avec la plus grande indulgence les tentatives infructueuses. C'est ce qu'illustre fort bien une comparaison entre la loi teutonne et la loi romaine; dans les deux cas, celle-là a surtout en vue l'événement, celle-ci surtout l'intention de l'agent. S'il n'est pas de châtiment pour une simple tentative criminelle, c'est qu'elle ne fait point d'impression sur le public. Si l'on punit une tentative d'autant plus lourdement qu'elle est plus avancée, c'est parce qu'elle éveille plus d'indignation à mesure qu'elle se rapproche davantage du crime projeté. Et si même le *conatus proximus* est moins sévèrement châtié que le crime accompli, c'est parce qu'il éveille moins d'indignation. A l'appui de cette explication viennent les concessions accordées par des théoriciens qui se sont efforcés en vain de trouver une base plus rationnelle aux lois existantes sur la tentative. Il leur a fallu, en dernier ressort, recourir à des phrases comme « le sens naturel de la justice », ou faire appel aux sentiments de la multitude[2]. Rossi, par

1. En règle générale, l'homme qui s'arrêterait volontairement dans une tentative criminelle ne serait pas puni du tout (*Cf.* Seeger, *Versuch nach römischem Recht*, p. 50. Charles V, *Peinliche Gerichts Ordnung*, art. 178; le *Code Pénal français*, art. 2; le *Codice Penale*, italien, art. 61; Finger, *Compendium des österreichischen Rechtes. Strafrecht*, I. 181; et pour diverses lois allemandes, Zachariä, *op. cit.* II. 311 *sq.*, et Cohn, *op. cit.* I. 12 *sq*); ou alors il serait puni avec plus d'indulgence que s'il ne s'était pas ainsi arrêté. (Zachariä, II. 239 *sqq.* Cohn, I. 12 *sq.*). A ce sujet, voir aussi Herzog, *Rücktritt vom Versuch und Thätige Reue*, *passim*.

2. Lelièvre, *De conatu deliquendi*, p. 361 (cité par Zachariä, II. 66, n. 2) : « Ceterum libenter fateor, me potius sentire aliquam necessitatem paululum levius in perfectum crimen ac in maleficium consommatum animadvertendi, quam reddere posse claram necessitatis rationem ». Abegg, *Die verschiedenen Strafrechtstheorieen*, p. 65 : « Mais nous sommes conduits à cette observation nécessaire des distinctions concrètes, sur le terrain du phénomène, d'après la règle dérivée du principe de justice : que chacun doit souffrir pour *ses actes*, et selon ce qu'il a *mérité* ». Zachariä, *op. cit.* II. 51 : « C'est ainsi que, dans le sentiment de justice naturel de l'individu comme du peuple entier, s'impose également d'elle-même la distinction entre le châtiment d'un crime accompli et celui d'un crime seulement tenté... Sans doute il se peut faire que la grande majorité des hommes soit incapable d'assigner des raisons à un sentiment naturel comme celui-là; mais le droit pénal, ayant précisément pour objet d'agir sur la masse, ne saurait sous ce prétexte négliger des opinions qui se manifestent dans le peuple avec tant d'involontaire spontanéité ». *Cf.* aussi Finger, *op. cit.*, I. 177.

exemple, observe à ce sujet : « Nous pensons que le sens commun et la conscience publique ont constamment tenu le même langage. « Le délit n'a pas été consommé, donc la punition doit être moindre ». Cette idée de proportion matérielle, ce sentiment de justice, grossière j'en conviens, est naturel à l'homme[1] ». Tel est le point de vue de la conscience morale irréfléchie. Pour celui dont les sentiments sont tempérés par la pensée, « un homme », dit Sénèque, « n'en est pas moins un brigand parce que son épée s'est embarrassée dans les vêtements de sa victime, et qu'il a manqué son coup[2] ».

De même que l'indignation morale, l'approbation morale subit l'influence des événements extérieurs. Si nous ne louons pas quelqu'un de commettre un acte où nous voyons clairement que sa volonté n'a aucun mérite, les bienfaits qui résultent d'une bonne action nous portent cependant à exagérer la bonté de l'agent. D'autre part, c'est uniquement le succès qui donne à l'homme la pleine récompense de son mérite : de bonnes intentions sans actes à l'appui ne rencontrent guère d'applaudissements, alors même que l'échec tient à une simple malchance. « Dans la réalité de notre sentiment », dit Hume, « nous accordons malgré nous plus de respect à celui dont le rang, joint à la vertu, le rend véritablement utile à la société qu'à celui qui n'exerce les vertus sociales que sous forme de bonnes intentions et d'affections bienveillantes. »

C'est donc uniquement par manque de réflexion suffisante que les jugements moraux sont soumis à l'influence des faits extérieurs. En raison de sa nature même, la conscience morale, quand elle s'est assez éclairée sous l'influence de la pensée, regarde la volonté comme le seul objet légitime de la désapprobation ou de la louange morales. Que les qualités morales sont internes, ce n'est pas là une invention de moraliste isolé ou de religion

1. Rossi, *Traité de droit pénal*, II. 318. 2. Sén *Ad Serenum*. 7.

particulière; des hommes de pensée l'ont reconnu en divers pays et en divers siècles. « Celui qui est pur en son cœur est le vrai prêtre », dit Bouddha[1]. Et on lit dans l'ouvrage taoïste « Kan ying peen » : « Si dans votre cœur vous formez une bonne intention, quand bien même vous ne feriez pas une bonne action les bons esprits vous suivent. Si dans votre cœur vous formez une mauvaise intention, quand bien même vous ne feriez aucun mal les mauvais esprits vous suivent[2] ». D'après le Thâi-Shang, de simples désirs suffisent à constituer la méchanceté[3]. Un des textes Pahlavi met dans la bouche de l'Esprit de Sagesse les paroles suivantes : « Etre reconnaissant en ce monde, et souhaiter à chacun le bonheur, voilà qui est plus grand et meilleur que toutes les bonnes œuvres[4]. » Dieu, dit le Koran, « ne vous attrapera pas pour un mot échappé dans vos serments, mais Il vous attrapera pour ce que vos cœurs auront gagné[5] ». D'après les Rabbins, la pensée du péché est pire que le péché, et une pensée impure est « chose mauvaise[6] ». C'était une ancienne maxime du Mexique que « celui qui regarde une femme avec trop de curiosité commet l'adultère avec les yeux[7] »; frappant parallèle du passage de Saint-Mathieu, v. 28. « *Voluntas remuneratur, non opus* », dit le Canoniste. « *Licet gladio non occidat, voluntate tamen interficit* ». « *Non ideo minus delinquit, cui sola deest facultas*[8] ».

1. Hopkins, *Religions of India*, p. 319.
2. Douglas, *Confucianism and Taouism* p. 270.
3. *Thâi-Shang*, 4.
4. *Dînâ-î Maînôg-î Khirad*, LXIII. 3 *sqq. Cf.* I. 10. Il y est dit que la bonne œuvre faite sans y penser n'en est guère une, encore que le péché commis sans y penser équivale à un péché dans son origine.
5. *Koran*, II. 225. Le Dr J. C. Mardrus traduit, dans sa version des « Sourates essentielles » : « Mais point il ne demandera compte Allah de votre légèreté en fait de serments. Il vous demandera compte du capital de vos cœurs, car Allah est indulgent, bienveillant ». (*Le Koran*, p. 281, Sourate de la Vache). *Cf.* Ameer Ali, *Ethics of Islam*, p. 26.
6. Schlechter, dans Montefiore, *op. cit.* p. 558. *Cf.* Deutsch, *Literary Remains*, p. 52.
7. Sahagun, *Historia general de las cosas de Nueva España*, VI. 22. vol. II. 147 : « Dice el refran que el *que curiosamente mira a la muger adultéra con la vista* ».
8. Gratien, *Decretum*, II. 33. 3. 25, 30, 29.

CHAPITRE X

AGENTS FRAPPÉS D'INCAPACITÉ INTELLECTUELLE

Nous tenons un agent pour responsable non seulement de son intention, mais de tout concomitant connu de son acte, et aussi de tout concomitant inconnu que nous attribuons à un manque d'attention suffisante. Mais il n'est pas responsable d'une chose dont il ne pouvait avoir connaissance. Par suite, certaines classes d'agents — animaux, enfants, idiots, fous — sont exemptés, totalement ou en partie, de blâme moral et de châtiment légal.

Bien que les animaux soient incontestablement capables d'agir, nous ne les regardons pas comme de légitimes objets d'indignation morale. Il ne faut pas chercher la raison de cette attitude uniquement dans le fait que leurs volitions sont très limitées, et qu'ils sont incapables de prévoir les conséquences de leurs actes; car ces considérations ne feraient que restreindre leur responsabilité dans des limites également étroites. Leur irresponsabilité totale repose sur la présomption qu'ils sont incapables de concevoir n'importe lequel de leurs actes comme légitime ou fautif. Si le concomitant d'un acte n'est imputable à l'agent qu'autant qu'il a pu le connaître, il est clair que nul acte n'est fautif dont l'agent n'a pu savoir qu'il impliquait faute.

C'est un fait d'expérience familière que nous pouvons, à force de discipline, dresser des animaux domestiques

à observer une certaine tenue; mais cela n'implique aucunement que, par là, nous éveillons en eux des sentiments moraux. Lorsque des écrivains font aux chiens et aux singes l'honneur de leur supposer une conscience[1], nous devons nous souvenir que la conclusion d'un observateur n'est pas la même chose qu'un fait observé[2]. Il semble bien que la prétendue conscience des animaux ne soit rien de plus qu'une association, formée dans l'esprit de l'animal, entre l'accomplissement d'un acte donné et l'occurence de certaines conséquences, jointe à la crainte de ces conséquences[3].

Voici l'un des exemples les plus frappants de ce que Romanes considère comme la « conscience » chez les animaux. Il s'agit d'un terrier, que l'on n'avait jamais pris à voler, même quand il était petit, et qui au contraire constituait un excellent gardien de la propriété contre les autres animaux, les domestiques, et ainsi de suite, fussent-ils les meilleurs de ses amis. « Néanmoins », dit Romanes, « il se trouva un jour qu'il avait grand'faim, et que, dans la pièce où je lisais et où il était assis, il y avait, à sa portée, une savoureuse côtelette de mouton. Je fus fort surpris de le voir sournoisement enlever cette côtelette, et l'emporter sous le sofa. Toutefois, je fis semblant de ne rien voir, curieux de savoir ce qu'il allait faire. Pendant un bon quart d'heure, ce terrier demeura sous le sofa, sans faire le moindre bruit, mais endurant, à n'en pas douter, les tortures d'un conflit de sentiments. A la fin, pourtant, la conscience l'emporta, car, sortant de sa cachette et portant dans sa gueule la côtelette volée, il traversa la chambre et vint poser à mes pieds le morceau tentateur. Dès qu'il eut lâché ce bien volé, il se précipita de nouveau sous le sofa, et les mots les plus caressants ne le décidèrent pas à quitter sa retraite pendant de longues heures. En outre, toutes les fois qu'on lui parla et qu'on le flatta de la main pendant cette période, il détourna la tête, avec l'air de contrition le plus comique du monde. Je ne crois pas que l'on puisse rien imaginer qui montre mieux la conscience chez un animal; car... celui dont il est question ne fut jamais battu de sa vie ». L'auteur ajoute alors, en note, que « l'on ne peut même pas soupçonner la simple crainte du châtiment d'avoir été le principal motif de l'action[4] ». C'est bien possible, si par châtiment l'on entend une douleur physique. Mais on ne saurait douter que ce terrier soupçonnait son maître d'être fâché de sa

1. Romanes, *Mental Evolution in Animals*, p. 352. Perty, *Seelenleben der Thiere*, p. 67. Brehm, *From North Pole to Equator*, p. 298.
2. *Cf.* Lloyd Morgan, *Animal Life and Intelligence*, p. 399.
3. *Cf. ibid.* p. 405.
4. Romanes, Conscience in Animals, dans *Quarterly Journal of Science*, XIII. 156 *sq.*

conduite, et la crainte de déplaire ou d'être grondé peut assurément avoir été l'unique raison de sa restitution de l'aliment volé. Chez les chiens « de bonne société », c'est Romanes lui-même qui le remarque, «la sensibilité blessée et la perte de l'estime sont capables de produire une souffrance bien plus vive que la douleur physique[1] ». Mais la crainte des conséquences prévues d'un acte, même quand il s'y mêle de la honte, ne se confond pas avec le sentiment moral du remords. Rien n'indique que le terrier ait senti que son acte était fautif, au sens strict du mot.

Mais si la plupart d'entre nous inclinent à nier, après mûre réflexion, que les animaux soient des objets légitimes de censure morale, il y a une tendance générale à les traiter comme s'ils l'étaient. Le chien, le cheval, qui refuse obstinément de se soumettre à la volonté de son maître, provoque chez celui-ci un ressentiment qui, pour un peu, se prétendrait vertueux; et l'horreur que suscite dans le sentiment public quelque action atroce commise par une bête appelle la rétribution. Adam Smith en fait la remarque : « Le chien qui mord, le bœuf qui donne de la corne, sont l'un et l'autre châtiés. S'ils ont causé la mort de quelqu'un, ni le public, ni les proches du mort, n'ont de cesse qu'ils n'aient le même sort ; et ce n'est pas uniquement pour assurer la sécurité des vivants, mais, dans une certaine mesure, pour venger l'injure du mort[2]. »

Si nous-mêmes, souvent, nous approchons ainsi de l'indignation véritable dans notre ressentiment contre un animal qui a causé quelque mal, lorsque la raison ne vient pas modérer ce ressentiment, rien d'étonnant que, dans les étapes inférieures de la civilisation humaine, l'on trouve les animaux traités délibérément comme des agents responsables. L'Indien qui mange la vermine qui le tracasse se justifie en prétendant que l'animal l'a mordu le premier, et qu'il ne fait que lui rendre la monnaie de sa pièce[3]. La coutume de la vengeance du sang s'étend souvent au règne animal. Les Koukis, dit Macrae, « sont d'humeur fort vindicative; le sang versé exige toujours

1. *Idem*, *Animal Intelligence*, p. 439.
2. Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 137.
3. Harmon, *Journal of Voyages and Travels in the Interior of North America*, p. 327. Southey, *History of Brasil*, I. 223. *Cf.* Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, III. 25.

du sang versé; si un tigre tue l'un d'entre eux près d'un *Parah* (ou village), la tribu entière prend les armes, et marche à la poursuite de l'animal : quand il est tué, la famille du mort donne une fête où on le mange, pour venger la mort de la victime. Et si, au cours de cette première poursuite générale, la tribu manque le tigre, la famille du mort n'en doit pas moins continuer la chasse. Car tant qu'elle n'a pas tué ou ce tigre-là, ou un autre, et donné une fête dans laquelle on le mange, elle est en disgrâce dans le *Parah*, et les autres habitants ne la fréquentent pas. De même, si un tigre détruit un membre d'une troupe de chasseurs, ou d'une troupe de guerriers en excursion chez l'ennemi, ni l'une ni l'autre troupe ne peut rentrer sans honte au *Parah* (quel que soit d'autre part son succès), à moins d'avoir tué le tigre[1] ». Touchant les Dayaks maritimes, on rapporte qu'ils ne participent pas volontiers à la capture d'un alligator, à moins que celui-ci n'ait auparavant détruit l'un d'entre eux : « Car, disent-ils, pourquoi commettre une agression sur lui, quand lui et ses pareils peuvent si facilement la rendre? Mais si l'alligator prend la vie d'un homme, la vengeance devient un devoir sacré pour les parents qui survivent : ils traqueront le mangeur d'hommes dans le même esprit qu'un officier de justice recherche un criminel... L'alligator mangeur d'hommes est poursuivi, croient-ils, par une Némésis justicière; et toutes les fois qu'on en prend un, les hommes sont profondément convaincus que c'est le coupable, ou son complice, car les destins ne permettraient pas qu'un saurien innocent fût pris par les hommes[2] ». De même aussi, les Malgaches ne tirent jamais de crocodile, sauf pour venger un de leurs amis ou voisins détruit par un crocodile. « Ils croient que la destruction sans provocation de l'un de ces reptiles sera suivie de mort d'homme, en vertu du principe du talion. Les habitants du voisinage du lac Itàsy, à l'ouest de la province

1. Macrae, Account of the Kookies, dans *Asiatick Researches*, VII. 189.
2. Perham, Sea Dyak Religion, dans *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, No 10, p. 221 *sq*. *Cf.* Frazer, *Golden Bough*, II. 390.

centrale, ont coutume d'adresser annuellement une proclamation aux crocodiles, les prévenant qu'ils comptent venger la mort de certains de leurs amis en tuant, par représailles, autant de *voày*; ils avertissent les crocodiles bien intentionnés d'avoir à se tenir à l'écart, étant donné que ce n'est pas à eux qu'ils en veulent, mais seulement à leurs méchants frères qui ont pris la vie des hommes[1] ».

Les animaux ne sont pas seulement exposés aux querelles du sang, mais souvent aussi à des châtiments réguliers. C'est le cas chez les Mambettou de l'Afrique Centrale. Casati signale l'exemple que voici : « Une chèvre, pourchassée et persécutée par un chien, lui donna, en se défendant, un coup de corne. Le pauvre chien, possession estimée d'un homme puissant, mourut peu après. Ce cas très grave fut l'objet de discussions et de commentaires sans nombre, et finalement on le renvoya au jugement du roi. La pauvre chèvre fut condamnée à être égorgée devant le cadavre de sa victime, et on servit sa chair aux Mambettou (gens de la race supérieure), et celle du chien aux Mege (gens de la race conquise)[2] ». Chez les Maoris, d'après Polack, le crime d'impiété n'est pas limité à l'homme : même un porc égaré en un lieu sacré encourt le châtiment suprême[3]. Récemment, dans l'Afrique Orientale, en pays mahométan, un chien fut fouetté publiquement pour être entré dans une mosquée[4]. Les Bogos tuent le taureau ou la vache qui a causé mort d'homme[5]. D'après le code indigène de Malacca, si un buffle ou une tête de bétail « est attaché dans la forêt, en un lieu où les gens n'ont pas l'habitude de passer, et que d'un coup de corne il y tue quelqu'un, il sera mis à mort »; mais son propriétaire ne sera pas responsable[6]. D'après la loi hébraïque, « si un bœuf heurte de sa corne un homme ou une femme, qui en meure, le bœuf sera lapidé, et l'on

1. Sibree, *The Great African Island*, p. 269.
2. Casati, *Ten Years in Equatoria*, I. 176.
3. Black, *Manners and Customs of the New Zealanders*, I. 240.
4. Von Amira, *Thierstrafen und Thierprocesse*, p. 30.
5. Munzinger, *Die Sitten und das Recht der Bogos*, p. 83.
6. Newbold, *British Settlements in the Straits of Malacca*, II. 257.

ne mangera point sa chair »; et dans le cas de commerce sexuel entre un homme ou une femme, et un animal, non seulement le délinquant humain, mais l'animal, doit être mis à mort[1]. Il est prescrit dans le Vendîdâd que si un chien enragé, qui mord sans aboyer, attaque un mouton ou blesse un homme, « le chien paiera pour la blessure des blessés comme pour un meurtre volontaire[2] ». Platon avait certainement emprunté à la coutume ou à la loi de l'Attique l'idée fondamentale de cette règle, qui figure dans ses Lois : « Si une bête de somme ou un autre animal cause la mort de quelqu'un, à moins que cet accident ne soit le fait d'un concurrent dans les concours publics, la parenté du mort poursuivra pour meurtre la bête homicide, et les gardiens du pays, tels et en tel nombre que les nommera la parenté, jugeront le cas. Si la bête est par eux condamnée, qu'ils l'égorgent, et qu'ils la jettent au delà des frontières[3] ». En divers pays d'Europe, des animaux ont été condamnés à mort dans la forme judiciaire, et exécutés publiquement, pour des blessures qu'ils avaient causées. On désignait des avocats pour défendre les animaux accusés, et toute la procédure, jugement, sentence, exécution, était conduite selon les plus strictes formalités de la justice[4]. Cette manière de faire semble avoir été communément appliquée surtout depuis la fin du XIIIe jusqu'au XVIIe siècle : le dernier exemple que l'on en cite pour la France, date de 1845[5]. Non seulement les animaux domestiques furent ainsi jugés, mais aussi les animaux sauvages[6]. «En 1565, les Arlésiens demandèrent l'expulsion des cigales. Le cas fut évoqué devant le Tribunal de l'Officialité, et Maître Marin désigné comme avocat des insectes. Il défendit ses clients avec beaucoup de zèle. Puisque les accusés, dit-il, avaient été créés, ils

1. *Exode*, XXI. 28 *sq*. *Lévitique*, XX. 15 *sq*.
2. *Vendîdâd*, XIII. 31. *Cf. ibid*. XIII. 32 *sqq*. *Yasts*, XXIV. 44.
3. Platon, *Leges*, IX. 873.
4. Chambers, *Book of Days*, I. 127. Pertile, Gli animali in giudizio, dans *Atti del R. Instituto Veneto*, ser. VI. vol. IV. 139.
5. Von Amira, *Thierstrafen*, p. 2, 15, 16, 28 *sq*. En Angleterre, il semble que le cas ne se soit guère présenté (*ibid*. p. 15), mais, ainsi que nous le verrons, un animal qui causait la mort d'un homme était forfait comme *déodand*.
6. Voyez Chambers, *op. cit*. I. 127 *sq*.

avaient le droit de manger ce qui leur était nécessaire. L'avocat de la partie adverse cita le serpent du Jardin d'Eden, et divers autres animaux nommés dans l'Ecriture Sainte, qui avaient encouru des châtiments sévères. Les cigales eurent le dessous, et on leur ordonna de quitter le territoire, avec menace d'anathème du haut de l'autel, jusqu'à ce que la dernière d'entre elles eût obéi à la sentence de l'honorable tribunal[1] ». Une époque plus lointaine nous a laissé des traces écrites de malédictions et d'excommunications fulminées contre la vermine et d'autres insectes nuisibles. En 1120, on rapporte qu'un évêque de Laon excommunia les chenilles qui ravageaient son diocèse, par la même formule employée l'année précédente au Concile de Reims pour maudire les prêtres obstinés au mariage anticanonique[2]. Il est toutefois probable que l'on regardait ces malédictions et ces excommunications comme des moyens magiques d'expulsion plutôt que comme des châtiments[3]. Il n'y a pas longtemps, lorsqu'un pullulement de sauterelles ravagea les jardins de Tanger, le chérif d'Ouazzan expulsa ces bêtes nuisibles en crachant dans la bouche de l'une d'elles.

On a émis l'idée que la pratique médiévale de châtier les animaux à la façon des hommes découlait de la loi de Moïse[4]. Mais cette hypothèse n'explique pas l'apparition relativement tardive de cette pratique, ni le fait que, dans certains cas, on infligea aux animaux coupables d'autres châtiments qui allaient presque jusqu'à la mort[5]. Il semble bien plus probable que cette procédure est un développement de l'ancienne coutume européenne, et qu'il existe entre elles le même rapport qu'entre le châtiment et la vengeance[6]. D'après les coutumes ou les lois de divers peuples dits Aryens — Grecs[7], Romains[8],

1. Martinengo-Cesaresco, *Essays in the Study of Folk-Songs*, p. 183 *sq.*

2. Desmaze, *Les pénalités anciennes*, p. 31 *sq.*

3. C'est l'opinion de von Amira, qui toutefois — sans preuve suffisante à l'appui, me semble-t-il, — émet l'idée que les malédictions ne visaient pas les animaux ordinaires, mais des âmes humaines ou des démons sous ce déguisement. (*Thierstrafen*, p. 16 *sqq.*).

4. *Ibid.* p. 4, 47 *sqq.*

5. Pertile, *loc. cit.* p. 148.

6. *Cf.* Brunner, *Forschungen zur Geschichte des deutschen und französischen Rechtes*, p. 517 *sqq.*

7. Plutarque, *Vita Solonis*, 24. Xénophon, *Historiæ Græcæ*, 11. 4. 41.

8. *Institutiones*, IV. 8. *Digesta*, IX. 1.

Teutons[1], Celtes[2], Slaves[3] — un animal qui causait un dommage grave, et surtout s'il causait mort d'homme, devait être livré à la partie lésée, ou à sa famille, évidemment pour que l'on pût se venger sur lui[4]. D'après les lois galloises « c'est là le seul cas où l'on doive livrer le meurtrier en raison de son forfait[5] ». Si par la suite, au cours du Moyen-Age, cette forme de représailles fut, dans certains cas, transformée en châtiment régulier, ce fait indique seulement que le principe d'après lequel le châtiment remplaça la vengeance pour les crimes des hommes s'étendit, par analogie, aux méfaits commis par les animaux.

Les opinions diffèrent considérablement quant au but que l'on poursuivait en châtiant les animaux. Quelques écrivains suggèrent que c'était peut-être pour détourner d'autres animaux d'en faire autant[6]. Selon d'autres, on exécutait l'animal afin de faire oublier l'acte odieux. Gratien dit, en se référant à Saint Augustin[7] : « *Non propter culpam, sed propter memoriam facti pecus occiditur, ad quod mulier accesserit*[8] ». Une théorie qui a conquis nombre d'adhésions explique le châtiment comme un acte symbolique, ayant pour but d'inspirer aux hommes l'horreur du crime[9]. Thonissen prétend qu'à Athènes « on frappait l'animal auteur d'un homicide afin que le peuple, en voyant périr un être privé de raison, conçût une grande horreur pour l'effusion du sang humain[10] ». On a également supposé que l'on châtiait l'animal dans l'intention d'inti-

1. *Lex Salica* (cod. 1), 36. *Lex Ripuariorum*, 46. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 664 *sqq.* Brunner, *Forschungen*, p. 513 *sqq.*

2. *Ancient Laws of Ireland*, I. 161; IV. 177, 179, 181. *Welsh Laws*, IV. 1. 17 (*Ancient Laws and Institutes of Wales*, p. 381).

3. Macieiowski, *Slavische Rechtsgeschichte*, IV. 333.

4. Voir *Lex Wisigothorum*, VII. 4. 30; *Schwabenspiegel*, Landrechtbuch, 204; Dirksen, *Civilistische Abhandlungen*, I. 104. Von Jhering, *Geist des römischen Rechts*, I. 123. Hepp, *Die Zurechunng auf dem Gebiete des Civilrechts*, p. 103. Grimm, *op. cit.*, p. 664. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 556. *Idem*, *Forschungen*, p. 513.

5. *Welsh Laws*, IV. 1. 17 (*Ancient Laws and Institutes of Wales*, p. 381).

6. Leibnitz, *Essais de Théodicée*, p. 182 *sq.* Lessona, cité par d'Addosio, *Bestie delinquenti*, p. 145.

7. Voir St. Augustin, *Quæstiones in Leviticum*, 74 (*Ad Lev.* XX. 16) : « Nam pecora inde credendum est jussa interfici, quia tali flagitio contaminata, indignam refricant facti memoriam ». (Migne, *Patrologiæ Cursus*, XXXIV-709).

8. Gratien, *Decretum*, II. 15. 1. 4. *Cf. Mischna*, fol. 54, cité par Rabbinowicz, *Législation criminelle du Talmud*, p. 116.

9. Ayrault, *Des procèz faicts au cadaver, aux cendres, à la mémoire, aux bestes brutes*, fol. 24. Ortolan, *Eléments du droit pénal*, p. 188. Tissot, *Le droit pénal*, I. 19 *sq.*

10. Thonissen, *Le droit pénal de la république Athénienne*, p. 414.

mider ceux qui en étaient responsables[1], ou bien qu'on le tuait parce qu'il était dangereux[2]. Mais la vraie solution du problème paraît assez simple. L'animal avait à souffrir en raison de l'indignation qu'il soulevait. On le regardait comme responsable de son méfait[3]. Dans les premiers rapports, on parle souvent du châtiment comme d'un acte de « justice[4] »; et les protestations de Beaumanoir et d'autres contre cette opinion[5] montrent seulement qu'elle était professée sérieusement, sinon par tous, du moins par beaucoup. Certains détails nous font voir aussi combien ressemblait à la responsabilité humaine la responsabilité attribuée aux animaux. Dans certains textes de la loi salique, on parle de l'animal comme *auctor criminis*[6]. Dans l'ancien traité des lois irlandaises, si une abeille aveugle un homme, la ruche entière « paiera l'amende », et « le grand nombre peut avoir à rendre compte du crime d'un seul, bien que tous n'aient pas pris part à l'attaque[7] ».

La jeunesse était un motif d'acquittement, ainsi qu'il résulte d'un cas qui se produisit à Savigny en 1457. Une truie et ses six petits passèrent en jugement sous l'inculpation d'avoir tué et en partie dévoré un enfant. La truie, déclarée coupable, fut condamnée à mort; les petits furent acquittés en raison de leur jeune âge et du mauvais exemple de leur mère[8]. En Bourgogne, on distinguait entre le chien malfaisant qui entrait dans une pièce par la porte ouverte et celui qui s'y introduisait d'autre manière : ce dernier était un *larron*, et on le devait punir

1. Du Boys, cité par d'Addosio, *op. cit.* p. 139.
2. Lessona, cité *ibid.* p. 145.
3. *Cf.* Post, *Die Grundlagen des Rechts*, p. 359. Friedrichs, Mensch und Person, dans *Das Ausland*, 1891, p. 300, 315; et surtout d'Addosio, *op. cit.* p. 146 *sqq.* : « Nel medioevo si punì l'animale perchè lo si ritenne in certo modo *conscio* delle sue azioni, in certo modo *libero*, in certo modo *responsabile* ».
4. Von Amira, *op. cit.* p. 9.
5. Beaumanoir, *Les coutumes du Beauvoisis*, LXIX, 6, vol. II. 485 *sq.* Chambers, *op. cit.* I. 127. Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, IV. 481.
6. *Lex Salica*, publiée par Hessels, coll. 209-212, 215.
7. *Ancient Laws of Ireland*, IV. 179.
8. Chambers, *op. cit.* I, 128. *N. B.* — D'après Ménabréa (*De l'origine de la forme et de l'esprit des jugements rendus au Moyen-Age contre les animaux*), c'est le juge seigneurial de Savigny, en Bourgogne, qui a rendu, le 10 janvier 1457, la sentence dont il est ici parlé. *Cf. op. cit.* p. 125 et, pour le détail, la série des pièces recueillies par Lejeune au tome VIII des *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*. Le jugement fut prononcé en conformité « de l'uzance du païs de Bourgouingne ». [Note du traducteur].

comme tel[1]. La récidive aggravait le châtiment[2]. Et l'animal « principal » était plus sévèrement châtié que les « accessoires » (comparses)[3].

Si l'on prend en considération les sentiments qui s'emparent de l'esprit, même cultivé, devant une bête malfaisante, il n'est pas difficile de comprendre l'attitude des ignorants. Ce n'est pas seulement en passant, dans un accès de fureur, c'est de sang-froid, et d'une manière permanente, que le sauvage efface les frontières entre l'homme et la bête. Il regarde tous les animaux comme étant sur un pied de quasi-égalité avec les hommes. Il les croit doués de sentiments et d'intelligence comme les hommes, unis en familles et en tribus comme les hommes, divers de langage comme les tribus des hommes, possesseurs d'une âme qui survit au corps comme l'âme des hommes. Il parle d'animaux qui furent les ancêtres d'hommes, d'hommes devenus animaux, de mariages entre hommes et animaux. Il croit aussi que l'homme qui tue un animal se trouve exposé à la vengeance soit de son esprit dépouillé du corps, soit de tous les autres animaux de même espèce, qui, tout à fait à la manière des hommes, sont tenus de ressentir l'outrage fait à un des leurs[4]. N'est-il donc pas naturel que le sauvage réponde du tac au tac ? Si c'est le devoir des animaux de se venger sur les hommes, n'est-il pas également du devoir des hommes de se venger sur les animaux ?

Et ces croyances n'ont pas cours chez les seuls sauvages. Les mahométans prétendent, non seulement que les

1. *Ancien Coutumier de Bourgogne*, 23 (*Revue historique de droit français et étranger*, III. 549) : « Il deust hauoir faire iustice del larron ».

2. Pertile, *loc. cit.* p. 148 : « La *Carta de Logu* d'Eleonora giudicessa d'Arborea (1395) prescrive : che venendo trovato un asino in danno sui fondi altrui, per la prima volta gli si tagli un orecchio ; la seconda, l'altro ; e la terza, si confischi la bestia consegnandola alla corte principesca ». *Cf. Vendîdâd*, XIII. 32 *sqq.*

3. D'Addosio, *op. cit.* p. 16.

4. Tylor, *Primitive Culture*, I. 467 *sqq.* Frazer, *Golden Bough*, II. 389 *sqq.* Liebrecht, *Zur Volkskunde*, p. 17. Achelis, *Moderne Völkerkunde*, p. 373 *sqq.* *Idem*, Animal Worship, dans *Open Court*, XI. 705 *sq.* Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, II. 180 (Nègres). Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 351. Im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, p. 350 *sqq.* Dorman, *Origin of Primitive Superstitions*, p. 223, 253. Lumholtz, *Unknown Mexico*, I. 331 (Tarahumares). Mooney, Myths of the Cherokee, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XIX, p. 250, 261 *sq.* Nelson, Eskimo about Behring Strait, *ibid.* XVIII. 423. Hose and McDougall, Relations between Men and Animals in Sarawak, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXI. 773 *sqq.* surtout p. 205 *sq.*

animaux participeront avec les hommes à la résurrection générale, mais qu'ils seront jugés suivant leurs œuvres. La tradition koranique est formelle : « Dieu élévera les animaux au dernier jour, pour qu'ils reçoivent leur récompense, et pour montrer sa perfection et sa justice. Alors la chèvre sans cornes sera vengée de la chèvre cornue[1] ». L'on ne s'étonne plus de voir la loi zoroastrique infliger des châtiments à des chiens qui avaient blessé des hommes ou des animaux, quand on lit dans le Vendîdâd que le chien possède les caractères de huit espèces de personnes[2]. Longtemps les fables et les contes de fée racontèrent de bonne foi leurs histoires d'animaux qui se conduisaient exactement comme des hommes[3]. Même aujourd'hui, dans certaines régions d'Europe, il est de coutume, aussitôt après la mort d'un paysan, que son héritier annonce le changement de propriétaire à chacune des bêtes de l'écurie, et aussi aux abeilles[4]. Dans certaines parties de la Pologne, au moment où l'on emporte le corps du paysan, on lâche tout son bétail, afin que celui-ci puisse prendre congé de son ancien maître[5]. Au Moyen-Age, on acceptait souvent les animaux comme témoins. Un homme, accusé d'avoir commis un meurtre dans sa maison, comparut accompagné de son chat, de son chien et de son coq, jura en leur présence qu'il était innocent, et fut acquitté[6]. Ce n'est pas seulement le commun du peuple qui attribuait aux animaux de l'intelligence. D'après Porphyre, tous les philosophes qui ont cherché la vérité sur les animaux ont reconnu qu'ils participent à la raison dans une certaine mesure[7]; et la même idée est exprimée dans des écrivains chrétiens beaucoup plus récents. Au XVI[e] siècle, Benoît écrivait que souvent les animaux parlent[8]. Au milieu du siècle suivant, Hieronymus Rorarius publia

1. *Koran*, VI. 38. Sell, *Faith of Islam*, p. 223.
2. *Vendîdâd*, XIII. 44 *sqq*.
3. Voyez Grimm, *Reinhart Fuchs*, p. 1 *sqq*.
4. Ralston, *Songs of the Russian People*, p. 315. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, p. 438.
5. Ralston, *op. cit.* p. 318.
6. Michelet, *Origines du droit français*, p. 76, 279 *sq*. Chambers, *op. cit.* I. 129.
7. Porphyre, *De abstinentia ab esu animalium*, III. 6.
8. Benoît, cité par d'Addosio, *op. cit.* p. 214.

un livre intitulé : *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine*. Et vers le même temps, Johann Crell, dans son *Ethica Christiana*, émettait l'opinion que les animaux possèdent à tout le moins des facultés analogues à la raison et au libre arbitre, qu'ils ont quelque chose de semblable aux vices et aux vertus, qu'ils méritent quelque chose comme des récompenses et des châtiments, et qu'ils sont par suite châtiés par Dieu et les hommes[1]. Telle est, me semble-t-il, la véritable explication de cette pratique médiévale de châtier les animaux, même si en certains cas, comme le fait remarquer Ménabréa, on regardait l'animal nuisible comme l'incarnation de quelque mauvais esprit et si on le punissait à ce titre[2]. On rendait la pareille à l'animal ou à l'insecte, simplement parce qu'on le tenait pour un être de raison.

Dans les premières phases de la civilisation, on traite les objets inanimés eux-mêmes comme des agents responsables. Les Koukis ne se vengent pas seulement du tigre meurtrier, mais de l'arbre meurtrier. « Si un homme vient à tomber d'un arbre et que la chute soit mortelle, tous ses proches s'assemblent et abattent l'arbre; et quelle que puisse en être la taille, ils le réduisent en menus morceaux, qu'ils dispersent au vent, parce qu'il a, disent-ils, causé la mort de leur frère[3] ». Chez les indigènes de Victoria (partie occidentale), « quand la lance ou l'arme d'un ennemi a tué un ami, elle est toujours brûlée par les proches du défunt. Mais on garde celles qui sont capturées dans la bataille, et les vainqueurs s'en servent[4] ». Les Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord, quand ils sont frappés d'une flèche dans la bataille, « l'arrachent de la blessure, la brisent et la mordent avec les dents, puis la lancent à terre[5] ». L'Indien de la Guyane anglaise, lorsqu'il

1. Crell, *Ethica Christiana*, II. 1. p. 65 *sq.* « Hinc aliquid etiam virtuti et vitio simile, seu recte et prave factum : quorum illud est, cum bruta naturæ suæ ductum sequuntur, hoc cum a naturali via exorbitant. Unde tandem etiam aliquid prœmio aut penæ, et huic quidem maxime simile. Unde bestios etiam a Deo punitas, aut pœnas certas lege illis constitutas, cernimus ».

2. Ménabréa, *De l'origine de la forme et de l'esprit des jugements rendus au Moyen-Age contre les animaux*, p. 35.

3. Macrae, dans *Asiatick Researches*. VII. 189 *sq.*

4. Dawson, *Australian Aborigines*, p. 53.

5. Robertson, *History of America*, I. 351 *sq.*

se blesse, soit par sa chute sur un rocher, soit par la chute d'un rocher sur lui, « fait retomber le blâme, par un raisonnement qui n'est pas rare dans une vie plus civilisée, sur le rocher[1]. » Les dieux de l'âge védique maudissaient les arbres qui leur avaient fait mal[2]. Xerxès ordonna que l'Hellespont fût battu de trois cents lanières[3], et Cyrus « assouvit sa vengeance » sur le fleuve Gyndes en le dispersant dans trois cent soixante canaux[4]. Pausanias rapporte qu'après la mort de Théagène un de ses ennemis allait toutes les nuits à sa statue et en fouettait le bronze. A la fin, pourtant, « la statue réprima son insolence en tombant sur lui, mais les fils du mort poursuivirent la statue pour meurtre. Les Thasiens jetèrent la statue dans la mer, suivant ainsi l'avis de Dracon, qui, dans les lois sur l'homicide qu'il rédigea pour les Athéniens, ordonna que même les objets inanimés devaient être bannis, si, tombant sur quelqu'un, ils le tuaient[5] ». Comme le fait remarquer Frazer, le châtiment d'objets inanimés parce que causes de morts accidentelles était sans doute bien plus ancien que Dracon[6]. Athènes y avait consacré un tribunal spécial[7]. Démosthène expose que, si une pierre ou un morceau de bois ou de fer ou quelque chose d'analogue, en tombant, frappait quelqu'un, et que l'on ne sût pas qui l'avait lancé, mais que l'on connût et possédât l'objet meurtrier, on portait celui-ci, pour y être jugé, à la cour du Prytanée[8]. Platon, dans ses Lois, formule la règle suivante : « Si une chose inanimée prive un homme de sa vie, à moins que ce ne soit la foudre ou quelque autre trait fatal envoyé par les dieux, que la mort vienne de la chute de la chose sur l'homme, ou de l'homme sur la chose, son parent le plus proche désignera le plus proche voisin pour être juge, et par là il s'acquittera et il acquittera la famille entière de tout crime. Et il rejettera la

1. Im Thurn, *op. cit.* p. 354.
2. Oldenberg, *Religion des Veda*, p. 518.
3. Hérodote, VII. 35.
4. *Ibid.* I. 190.
5. Pausanias, VI. 11. 6.; V. 27-10.
6. Frazer, *Pausanias*, II. 371.
7. Aristote, *De republica Atheniensium*, 57. Pausanias, I. 28. 10.
8. Démosthène, *Contra Aristocratem*, 76, p. 645.

chose coupable au delà de la frontière[1] ». La loi teutonique, qui admettait encore le principe de la vengeance personnelle, ne traitait pas le meurtrier inanimé avec tant de cérémonie[2]. D'après les lois d'Alfred, quand des hommes travaillaient ensemble dans une forêt et que l'un d'eux, par mésaventure, laissait tomber sur l'autre un arbre, qui le tuait, l'arbre appartenait à la parenté du mort, si elle l'enlevait dans les trente jours[3]. Plus tard, en Angleterre, un objet cause de mort était « abandonné à Dieu, c'est-à-dire au roi, lieutenant de Dieu sur la terre, pour être distribué en œuvres de charité en vue d'apaiser le courroux de Dieu[4] ». Cette loi resta en vigueur jusqu'en 1846[5].

Dans certains de ces cas, la crainte superstitieuse peut avoir motivé la destruction ou le bannissement de l'instrument de mort. Il existe des faits qui prouvent que l'on regarde cet objet comme une source de danger. D'après la loi Ripuaire, on interdit de faire usage d'un objet qui a été *auctor interfectionis*[6] »; et en Norvège, à une époque toute moderne, on a vu laisser à l'abandon des faucilles, des haches, d'autres objets, qui avaient servi à tuer des hommes[7]. De même, chez les indigènes de l'Australie Occidentale, si quelqu'un a été tué par la lance de bois appelée *ghici*, ses compatriotes croient que l'âme est restée dans la pointe de l'arme, qu'ils brûlent après les funérailles pour permettre à l'âme de s'échapper[8]. Mais il est évident aussi qu'un objet inanimé qui cause une douleur est propre à éveiller un véritable ressentiment. Nous frappons la chaise à laquelle nous nous heurtons, nous maudissons la pierre qui nous blesse. Nansen dit qu'en traversant le Groenland il aurait éprouvé « une satisfaction véritable » à détruire un traîneau qui était lourd à tirer[9]. Quand nous nous conduisons comme si l'objet coupable

1. Platon, *Leges*, IX. 873 *sq.*
2. Voir Trummer, *Vorträge über Tortur, etc.* I. 376 *sq.* Brunner, *Forschungen*, p. 521 *sqq.*
3. *Laws of Alfred*, II. 13.
4. Coke, *Third Part of the Institutes of the Laws of England*, p. 57.
5. Stephen, *History of the Criminal Law of England*, III. 78. Pollock and Maitland, *History of English Law before the Time of Edward I*, II. 473.
6. *Lex Ripuariorum*, LXX, I.
7. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, p. 313.
8. Salvado, *Mémoires historiques sur l'Australie*, p. 260 *sq.*
9. Nansen, *Eskimo Life*, p. 213 *sq.*

pouvait souffrir de notre ressentiment, nous avons un instant la croyance vague qu'il est vivant[1]. Mais notre colère passe quand nous nous rendons compte de la nature vraie de cet objet. Il n'en va pas de même des hommes de civilisation primitive. Eux ne supposent pas que les choses qui les ont blessés sont privées de sens : au contraire, ils les personnifient, et d'une manière non pas hâtive et momentanée, mais délibérée et permanente, ce qui rend durable leur ressentiment. L'Indien de Guyane, dit Im Thurn, « attribue toute calamité, quelle qu'elle soit, à l'intention de l'instrument de cette calamité, et, assez naturellement, il voit dans cette intention la preuve que l'instrument possède un esprit[2]. » Les arbres, surtout, passent très communément pour posséder des âmes semblables à celles des hommes, et on les traite en conséquence[3]. Pausanias écrit que « des choses inanimées ont, dit-on, de leur propre mouvement, infligé à des hommes de justes châtiments »; et il en donne le meilleur exemple et le plus fameux, l'épée de Cambyse[4]. En Angleterre, on devait livrer le meurtrier inanimé aux parents du mort, non pas sans doute en compensation de la perte qu'ils avaient subie, mais comme un objet sur lequel ils pussent assouvir leur vengeance[5]. On l'appelait *la bane*. c'est-à-dire « le tueur ». Bracton aussi l'appelle le « malfaiteur[6] ». Peu importait que son propriétaire fût reconnu innocent; ce n'était pas pour lui qu'était le châtiment[7]. Mais dans certains cas bien définis, l'objet meurtrier, le « tueur », était lavé de tout crime. Un bateau, ou autre vaisseau, duquel tombait par malheur un homme qui périssait dans les flots, n'était pas « forfait » comme « déodand[8] » si l'accident survenait en eau salée, vu les grands

1. *Cf.* Dugald Stewart, *Philosophy of the Active and Moral Powers of Man*, I. 125. Hall, Study of Anger, dans *American Journal of Psychology*, X. 566 *sq.*
2. Im Thurn, *op. cit.* p. 354.
3. Voyez Frazer, *Golden Bough*, I. 169 *sqq.*
4. Pausanias, I. 28. 11.
5. Pollock and Maitland, II. 474.
6. Bracton, *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ*, fol. 116, vol. II. 236 *sq.*
7. Holmes, *Common Law*, p. 25.
8. « Déodand » est un terme de l'ancien droit anglais désignant la confiscation, au profit de l'Eglise ou du Roi, de tout objet ayant causé mort d'homme, ou encore l'objet lui-même en tant que déclaré « forfait » et abandonné aux héritiers de la victime, ou à l'Etat, ou à Dieu pour affectations à des fins charitables : *deo dandum* [Note du traducteur].

dangers, explique Coke, «auxquels est exposé un vaisseau sur les vagues furieuses, du fait du vent et de la tempête »[1]. Ou encore, si un garçon de moins de quatorze ans tombait d'un chariot ou d'un cheval, il n'y avait pas déodand « parce que la victime n'avait pas assez de discernement pour s'être précautionnée», et ainsi le chariot ni le cheval ne pouvait être regardé comme blâmable. Mais si un chariot passait sur le corps d'un enfant, ou si un arbre tombait sur lui, ou si un taureau le frappait, il y avait déodand, apparemment parce que l'objet s'était dérangé pour tuer l'enfant[2]. Le fait de se mouvoir était d'importance considérable pour les animaux et les objets inanimés tout comme pour les hommes. C'est ainsi que Bracton faisait la distinction entre le cheval qui renverse son cavalier et celui duquel son cavalier dégringole, entre l'arbre qui chute et celui contre lequel on est lancé; et en règle générale, une chose n'était pas déodand, à moins qu'elle ne fût prouvée *movere ad mortem*[3]. Si quelqu'un se noyait en tombant d'un bateau sous voiles, non seulement le bateau lui-même, mais tout ce qui s'y mouvait, étaient jugés cause de la mort : au contraire, les marchandises à fond de cale n'étaient pas présumées coupables, et par suite n'étaient pas forfaites[4]. Mais si une marchandise particulière, tombant sur une personne, causait sa mort, c'était cette marchandise qui devenait déodand, et non plus le vaisseau[5]. Comme le fait observer Holmes, un vaisseau est l'exemple le plus persistant de la personnalité que le mouvement confère à un objet. On le personnifie encore en anglais par l'emploi du féminin (*she*) non seulement dans la langue commune, mais dans les tribunaux mêmes. Au cours de procès maritimes tout ré-

1. Bracton, *op. cit.* fol. 122, vol. II. 286 *sq.* Coke, *op. cit.* p. 58. Sir James Stephen suppose (*op. cit.* III. 78) que « les déodands n'étaient pas en usage sur mer, parce que les coutumes locales d'Angleterre ne s'étendaient pas aux hautes mers ». Mais Coke dit expressément (p. 58) qu'il ne peut y avoir déodand du bateau dans l'*aqua salsa*, « s'agît-il même d'un bras de mer pénétrant dans le corps du comté ».

2. Coke, *op. cit.*, p. 57. Hale, *History of the Pleas of the Crown*, I. 422. Stephen, *op. cit.* III. 78.

3. Bracton, fol. 136b. vol. II. 400 *sq.* Hale, I. 420 *sqq.* Pollock and Maitland, II. 474 n. 4. Stephen, III. 77. Holmes, p. 25 *sq.*

4. Britton, 1. 2. 14, vol. I. 16.

5. Hale, *op. cit.* I. 422.

cents, des juges de grand renom ont déclaré que la procédure n'était pas engagée contre le propriétaire, mais « contre le vaisseau, pour un délit commis par le vaisseau[1] ».

Comme les animaux inférieurs, les êtres humains dans leur première enfance sont incapables de se former des notions du bien et du mal, et ne sont dès lors responsables d'aucun de leurs actes. La responsabilité commence avec l'aurore de la conscience morale, et augmente avec l'évolution de l'intelligence. Ce n'est que lentement que se développe chez l'enfant la capacité de reconnaître les actes comme légitimes ou fautifs. Il ne tarde pas à apprendre que certains actes sont interdits; mais savoir qu'un acte est interdit, ce n'est pas la même chose que le reconnaître pour fautif. D'ailleurs la connaissance d'une règle morale n'implique pas la capacité d'appliquer cette règle à des cas particuliers. Et enfin, on ne saurait attendre de la jeune intelligence qu'elle possède la même dose de prévoyance que l'intelligence d'un adulte. De là l'irresponsabilité, totale ou partielle, de l'enfance et de l'adolescence.

Cette irresponsabilité, les lois des nations civilisées l'admettent. En Angleterre[2], en Ecosse[3], aux Etats-Unis[4], les enfants au-dessous de sept ans sont totalement exemptés de châtiment. Dans d'autres nations modernes, la responsabilité criminelle ne commence pas avant l'âge de neuf ans[5], de dix ans[6], de douze ans[7], ou de quatorze ans[8]. En quelques pays, on doit dans chaque cas décider si l'enfant est ou n'est pas punissable[9]. Ainsi, le Code Pénal français stipule que le délinquant au-dessous de dix-huit ans ne sera pas puni si l'on décide qu'il a agi *sans discernement*, tandis que, s'il a agi *avec discernement*, son

1. Holmes, *op. cit.* p. 29.
2. Stephen, *op. cit.* II. 97 *sq.*
3. Erskine-Rankine, *Principles of the Law of Scotland*, p. 546.
4. Bishop, *Commentaries on the Criminal Law*, § 368, vol. I, 209.
5. *Codice Penale* italien, art. 53. *Codigo Penal reformado* d'Espagne, art. 8, § 2.
6. Autriche (Ginger, *op. cit.* I. 110). Hollande (van Hamel, dans *Législation pénale comparée*, publié par von Liszt, p. 444). Portugal (Tavares de Medeiros, *ibid.* p. 199). Russie (Foinitzki, *ibid.*, p. 529).
7. *Strafgesetzbuch* allemand, art. 55.
8. Suède (Uppström, dans *Législation pénale comparée*, p. 483), Finlande (Forsman, *ibid.*, p. 565).
9. France, Belgique, Turquie (Rivière, *ibid.*, p. 7).

châtiment doit être adouci d'après une échelle fixe[1]. La plupart des lois établissent une période intermédiaire entre l'irresponsabilité complète et la responsabilité complète. La loi anglaise part de ce principe que les enfants âgés de sept à quatorze ans ne possèdent pas le degré de connaissance essentiel à la criminalité; ce principe, toutefois, s'incline devant la preuve du contraire[2]. D'après le Strafgesetzbuch allemand, on peut être acquitté de douze à dix-huit ans, si, ayant commis un délit, on ne possédait pas l'intelligence requise pour en connaître le caractère[3]. D'autres lois, à leur tour, regardent comme circonstance atténuante, *eo ipso*, le fait que l'on a un certain âge, dont la limite supérieure est fixée tantôt à seize ans[4], tantôt à dix-huit[5], tantôt à vingt[6], tantôt à vingt-et-un[7].

Le droit romain, semble-t-il, faisait une *præsumptio juris* de l'incapacité générale de commettre un crime avant la puberté, à moins de preuve évidente de capacité, du moins dans l'âge « voisin de la puberté », dont les limites ne sont pas définies bien clairement[8]. Le Livre d'Aicill, en Irlande, dit que « celui qui excite un faible esprit est celui qui paie pour le crime »; et le Commentaire ajoute que l'on est faible d'esprit jusqu'à sept ans, et à moitié faible d'esprit jusqu'à quatorze ans[9], stipulation semblable à celle du Droit Canon[10]. Suivant le code mahométan, la loi du talion ne s'applique qu'aux adultes[11].

1. *Code Pénal*, art. 66 *sqq.*
2. Stephen, *op. cit.* II. 98. Kenny, *Outlines of Criminal Law*, p. 50.
3. *Strafgesetzbuch*, art. 56.
4. Droit hollandais, (van Hamel, *loc. cit.* p. 444).
5. Droits espagnol (*Codigo Penal reformado*, art. 9, § 2), suédois (Uppström, *loc. cit.*, p. 484), finlandais (Forman, *loc. cit.*, p. 566).
6. Droit autrichien (Finger, *op. cit.* I. 112).
7. Droits italien (*Codice Penale*, art. 56), russe (Foinitzki, *loc. cit.* p. 529), portugais (Tavares de Medeiros, *loc. cit.*, p. 199), brésilien (*Codigo Penal dos Estados Unidos do Brazil*, art. 42, § 11). D'après le *Code Pénal Ottoman*, art. 40, « un coupable qui n'a pas atteint l'âge de puberté ne peut être puni du châtiment stipulé pour le délit dont il est coupable ».
8. Clark, *Analysis of Criminal Liability*, p. 70 von Jhering, *Das Schuldmoment im römischen Privatrecht*, p. 42 *sqq.* Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 75 *sq.* Dans les *Institutiones* (I. 22) on fixe la puberté à quatorze ans révolus pour les garçons, à douze ans pour les filles. D'après la Loi des Douze Tables, les enfants étaient punis pour vol moins sévèrement que les adultes (Aulu-Gelle, *Noctes Atticæ*, XI.18. 8. Pline l'Ancien, *Historia naturalis*, XVIII. 3).
9. *Ancient Laws of Ireland*, III. 157.
10. Katz, *Grundriss des kanonischen Strafrechts*, p. 8.
11. Sachau, *Muhammedanisches Recht*, p. 762. Jaffur Shurreef (*Qanoon-e-Islam*, p. 36) dit que, chez les Mahométans des Indes, tous les actes, bons ou mauvais, antérieurs à la puberté des enfants, sont à la charge de leurs parents.

En Chine, la responsabilité criminelle dépend non seulement de la jeunesse, mais de la vieillesse. « Les délinquants âgés de moins de sept ou de plus de quatre-vingt-dix ans ne subiront le châtiment en aucun cas, si ce n'est celui de trahison ou de rébellion ». « Tout délinquant âgé de moins de dix ou de plus de quatre-vingts ans, si son crime, tout en étant capital, ne va pas jusqu'à la trahison, sera recommandé à la considération et à la décision particulières de Sa Majesté Impériale ». Et « tout délinquant âgé de moins de quinze ou de plus de soixante-dix ans sera autorisé, pour tout crime non capital, à se racheter moyennant l'amende établie, sauf les gens condamnés au bannissement comme accessoires aux crimes de trahison, rébellion, meurtre de trois personnes ou plus de la même famille, homicide par magie ou par empoisonnement, car contre tous ces délinquants les lois seront strictement exécutées[1]. »

Dans la coutume primitive, les enfants coupables d'un outrage sont quelquefois[2] soumis (mais pas toujours[3]) à la règle du talion. Même dans la Grèce homérique, le meurtre commis dans l'enfance semble avoir été puni du bannissement perpétuel[4]. En d'autres cas, les parents sont responsables des actions de leurs enfants[5]. Chez les Fjort de l'Afrique Occidentale, par exemple, les enfants ne sont pas directement responsables de leurs actes, mais l'offensé peut, s'il lui plaît, réclamer aux parents une compensation[6]. Chez les Teutons, « de même que le maître pour l'esclave, le père répondait de son enfant et présentait ses revendications. La cérémonie où on lui donnait des armes en le faisant *wehrhaft*, ou membre armé de la collectivité, marquait généralement l'époque où il assumait ses droits et ses responsabilités; et cette cérémonie avait

1. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. XXII, p. 23 *sq.*
2. Senfft, dans Steinmetz, '*Rechtsverhältnisse*, p. 449 (Iles Marshall). Miklosich, Blutrache bei den Slaven, dans *Denkschriften d. Kaiserl. Akademie d. Wissensch. Philos.-hist. Classe*, Vienna, XXXVI. 131 (Turcs du Daghestan). Voyez aussi *supra*, p. 225.
3. Lang, dans Steinmetz, *op. cit.* p. 257 (Washambala).
4. *Iliade*, XXIII. 85 *sqq. Cf.* Müller, *Dissertations on the Eumenides*, p. 95.
. Nicole, dans Steinmetzs, *op. cit* p. 132 (Diakité-Sarrakolais). Marx, *ibid.* p. 357 (Amahlubis).
6. Dennett, dans *Jour. African Society*, I. 276.

lieu d'habitude (pas toujours) à l'âge de douze ans[1] ». D'après l'antique loi suédoise, on traitait une blessure comme accidentelle si le délinquant avait moins de quinze ans[2]; d'après le Gragas d'Islande, s'il avait moins de seize ans[3]. Toutefois, comme nous l'avons vu, on avait à payer pour les blessures accidentelles. Quand on applique aux délits le principe de la compensation, il est impossible de savoir dans quelle mesure la possibilité des parents pour leurs enfants reconnaît l'irresponsabilité morale de ceux-ci, ou tient uniquement à ce que les enfants, n'ayant pas de propriété, sont eux-mêmes incapables de compenser. C'est ce dernier point de vue qui fut adopté en grande partie par la coutume et la loi primitives. La preuve en est que, lorsqu'à la compensation succéda le châtiment, la période d'irresponsabilité fut réduite. En Angleterre, la limite d'âge de douze ans, qui était la règle à l'époque anglo-normande, ne fut pas respectée, par la suite, dans les procès criminels[4]. Nous lisons dans le rôle des assises du Northumberland, année 1279 : « Reginald ***, âge, quatre ans, a tué par mégarde Robert ***, âge, deux ans : le juge lui accorda la vie sauve et l'intégrité de ses membres, en raison de son jeune âge[5] ». Un peu plus tard, nous entendons déclarer qu'un enfant de moins de sept ans ne passera pas en jugement pour homicide[6]. En 1457, un enfant de quatre ans fut considéré comme passible de la peine frappant la violation de propriété, mais le langage que tint la cour montre une disposition à l'exempter[7]. Au XVIIIe siècle, nous trouvons des exemples d'une fille de treize ans, brûlée pour avoir tué sa maîtresse, et d'un gamin de huit ans, pendu pour incendie volontaire[8]. En 1748, un garçonnet de dix ans, convaincu du meurtre d'une fillette de cinq ans, fut con-

1. Wigmore, Responsibility for Tortious Acts, dans *Harvard Law Review*, VII. 447.
2. Wilda, *Strafrecht der Germanen*, p. 642 *sq.* Norström, *Bidrag till den svenska samhälls-författningens historia*, II. 73. *Cf.* von Amira, *Nordgermanisches Obligationenrecht*, I. 375 *sq.*
3. *Grágás*, Vigsloþi, 32, vol. II. 63.
4. Wigmore, *loc. cit.* p. 447.
5. *Three Early Assize Rolls for the County of Northumberland*, p. 325.
6. Pollock and Maitland, *op. cit.* II, 484.
7. Wigmore, *loc. cit.* p. 447 *sq.* n. 7.
8. Wilson, *History of Modern English Law*, p. 124.

damné à mort, et tout les juges auxquels on soumit le cas tombèrent d'accord que, « pour satisfaire le public », la loi devait suivre son cours. L'exécution fut cependant différée, et l'enfant bénéficia finalement du pardon de Sa Majesté[1]. Il résulte de ces faits, et d'autres faits analogues survenus sur le Continent[2], qu'il a existé une tendance à élever l'âge où commence la pleine responsabilité. Et nous avons des raisons d'espérer que la législation n'a pas dit, sur ce point, son dernier mot.

Le principe que l'incapacité intellectuelle diminue ou exclut la responsabilité s'applique aussi aux idiots et aux fous. Bien que l'idiot soit capable d'acquérir une certaine connaissance des règles morales générales, leur application dépasse souvent ses facultés[3]; et le pouvoir de prévoir les conséquences de ses actes demeure nécessairement fort restreint. Il en va de même, dans une certaine mesure, des fous; mais, comme on le montrera dans le prochain chapitre, l'irresponsabilité de ceux-ci tient à autre chose qu'au dérangement de leur intelligence.

Toutes les lois modernes admettent que, du moins dans certaines circonstances, l'idiotie ou la folie exemptent de responsabilité criminelle l'individu qui en est atteint. D'après la loi romaine, les aliénés n'étaient même pas dans l'obligation d'indemniser les pertes par eux causées[4]; et leur sort était si doux que les citoyens recouraient, pour esquiver leurs devoirs publics, à la simulation de la démence[5]. Même les sauvages reconnaissent que les aliénés et les maniaques ne sont pas responsables de leurs actions. Les Abipones prétendaient qu'il était « fautif et irrationnel de faire usage d'armes contre ceux qui ne sont pas en possession de leurs facultés[6] ». Chez les Potawatomis de l'Amérique du Nord, beaucoup « sont, dit-on, faibles d'esprit, et ne se rendent pas compte du

1. Foster, *Report of Crown Cases*, p. 70 *sqq.*

2. Trummer, *op. cit.* I. 428, 432 *sqq.* (Allemagne). Jousse, *Traité de la justice criminelle de France*, II. 617; Tissot, *Droit pénal*, I. 30 (France).

3. Von Krafft-Ebing, *Lehrbuch der gerichtlichen Psychopathologie*, p. 70.

4. Von Vangerow, *Lehrbuch der Pandekten*, III. 36. Von Jhering, *Das Schuldmoment im römischen Privatrecht*, p. 42. Thon, *Rechtsnorm und subjectives Recht*, p. 106, n. 70.

5. *Digesta*, XXVII. 10.6.

6. Dobrizhoffer, *Account of the Abipones*, II. 234.

crime[1] ». Les Iroquois sont « persuadés que celui qui n'est pas dans son bon sens ne doit pas être réprimandé, ou du moins pas châtié[2] ». Hennepin raconte « qu'ils avaient un jour dans l'année que l'on pourrait appeler la Fête des Fous; car ils simulaient effectivement la démence, courant de hutte en hutte, de sorte que s'ils maltraitaient quelqu'un, ou emportaient quelque chose, ils disaient le lendemain : « J'étais fou, je n'avais pas mon bon sens ! » Et les autres acceptaient cette explication et n'exerçaient aucune vengeance[3] ». Les Mélanésiens « ont du chagrin quand ils voient des aliénés, et leur sont compatissants, bien que leurs remèdes soient rudes »; ainsi, à Florida, un homme perdit l'esprit, poursuivit les gens, vola et cacha des objets, sans que « personne le blâmât, car on le savait possédé d'un esprit *tindalo*[4] ». Chez les Fjort de l'Afrique Occidentale, les idiots ne sont pas personnellement responsables de leurs actions[5]. Chez les Wadshagga, les crimes commis par des aliénés sont jugés avec plus d'indulgence que les autres[6]. Chez les Matabélés, les fous, que l'on croyait possédés des esprits, « étaient autrefois sous la protection du Roi[7] ». Dans l'Afrique orientale, les indigènes, parlant d'un idiot ou d'un aliéné, disent : « Il a des démons[8] ». El Hadj ʿAbdssalam Shabeeny rapporte qu'en pays Haoussa « l'homme coupable d'un crime, mais que le juge croit possédé d'un esprit mauvais, n'est pas puni[9]. »

L'idée que le dérangement de l'esprit est dû à une possession spirituelle fait souvent de l'idiot ou de l'insensé un objet de révérence religieuse[10]. Les Macusis tiennent les déments pour sacrés[11]. Les Paravilhana du Brésil croient que les idiots sont inspirés[12]. D'après School-

1. Keating, *Expedition to the Source of the St. Peter's River*, I. 127.
2. Charlevoix, *Voyage to North America*, II. 24 *sq.*
3. Hennepin, *Description de la Louisiane*, Les Mœurs des Sauvages, p. 71 *sq.*
4. Codrington, *Melanesians*, p. 218.
5. Dennett, dans *Jour. African Society*, I. 276.
6. Merker, cité par Kohler, dans *Zeitsch. f. vergl. Rechtsw.* XV. 64.
7. Decle, *Three Years in Savage Africa*, p. 154.
8. Burton, *Lake Regions of Central Africa*, II. 320.
9. ʿAbdssalam Shabeeny, *Account of Timbuctoo and Housa*, p. 49.
10. *Cf.* Tylor, *Primitive Culture*, II. 128.
11. Andree, *Ethnographische Parallelen, Neue Folge*, p. 3.
12. Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's*, I. 633.

craft, « la considération pour les fous, les membres déments de la race humaine, est universelle parmi les tribus d'Amérique[1] ». De même aussi les Barolong d'Afrique rendent une sorte de culte aux personnes dérangées d'esprit, que l'on dit sous l'influence directe d'une divinité[2]. Les Grecs anciens regardaient une certaine espèce de folie comme un don divin, et par suite comme « supérieure à la santé de l'esprit[3]. ». Lane constate que, chez les Egyptiens modernes, on regarde communément l'idiot comme « un être dont l'esprit est au ciel, tandis que ses parties grossières se mêlent aux mortels ordinaires; il passe dès lors pour un favori du ciel. Quelles que soient les énormités que puisse commettre un saint (et il en est qui ne cessent de violer les préceptes de leur religion), ces actes n'affectent en rien sa réputation de sainteté; on considère qu'ils résultent de son détachement des choses de ce monde, son âme, ou ses facultés raisonnables, étant tout absorbées dans la dévotion, de sorte que ses passions demeurent sans contrôle. On interne les fous dangereux, mais, s'ils sont inoffensifs, on les tient généralement pour des saints[4] ». Il en va de même au Maroc. Les fous ne sont même pas tenus d'observer le jeûne du Ramadan, le plus impérieux des devoirs religieux. Un homme, au lieu de s'abstenir de toute nourriture jusqu'au coucher du soleil, prenait son repas en plein jour, en pleine rue; j'entendis que l'on disait avec indulgence : « Le pauvre homme ne sait ce qu'il fait, son esprit est avec Dieu[5]. »

Par contre, il est des peuples qui traitent leurs aliénés de tout autre façon. Les tribus de Victoria (partie occidentale) les mettent à mort, « parce qu'elles ont une crainte extrême des fous[6] ». Dans l'île de Kar (Nicobar) la folie seule, paraît-il, tombe sous l'application d'une peine de mort existant en ce pays : on garrotte l'infortuné avec deux morceaux de bambou[7]. Mais c'est là, probablement,

1. Shoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, IV. 49.
2. Tylor, *Primitive Culture*, II. 130.
3. Platon, *Phædrus*, p. 244.
4. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p. 237.
5. *Cf.* Graberg di Hemsö, *Specchio geografico, e statistico dell' impero Marocco*, p. 182 *sq.*
6. Dawson, *op. cit.* p. 61.
7. Distant, dans *Jour. Anthr. Inst.* III. 6.

une méthode pour se débarrasser d'un individu dangereux plutôt qu'une peine proprement dite. Chez les Washambala, un fou qui tue est tué; et notre informateur remarque : « Ce n'est pas tant en raison de son méfait, que pour l'empêcher d'en commettre d'autres[1] ». Chez les Turcs du Daghestan, nous dit-on, les fous sont soumis à la règle de la vengeance du sang[2].

En Chine, on tient les aliénés pour responsables de leurs actes, encore que l'on commue la pénalité ordinaire : pour le meurtre, par exemple, commutation en prison, avec fers, s'il plaît à Sa Majesté. Mais quand un aliéné tue froidement ses parents ou grands-parents, aucun appel à l'indulgence n'y changerait rien : on doit l'exécuter sur le champ, au lieu du meurtre, ou sur le terrain d'exécution de la ville, et on applique dans toute son horreur la sentence qui porte qu'on le coupera en morceaux, même s'il est mort déjà[3].

D'après une ancienne loi galloise, on ne doit exercer aucune vengeance contre un idiot[4], et le roi ne doit pas toucher d'amende pour l'acte ainsi commis[5]. Mais « si des idiots tuent d'autres personnes, que l'on paie *galanas* (le prix du sang) pour eux comme pour tout le monde, car leurs parents devraient les empêcher de mal faire[6] ». Les lois provinciales de Suède traitaient l'outrage commis par un aliéné comme l'outrage commis par mégarde, à condition que les parents de l'aliéné eussent publiquement annoncé sa folie, ou, d'après certaines lois, qu'ils l'eussent tenu dans des liens qu'il aurait brisés. Mais s'ils avaient omis ces précautions, on traitait l'outrage comme un outrage volontaire[7]. Le Gragas d'Islande pose même comme règle que le fou coupable d'homicide subira le même châtiment qu'un homme sain d'esprit[8]. En Angleterre, aux temps d'Edouard II et d'Edouard III,

1. Lang, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 257.
2. Miklosich, *loc. cit.* p. 131.
3. Alabaster, *Commentaries on Chinese Law*, p. 93, 96. *Cf.* Douglas, *Society in China*, p. 72, 122.
4. *Dimetian Code*, II. 1. 32. (*Ancient Laws and Institutes of Wales*, p. 200).
5. *Venedotian Code*, II. 28. 3 (*ibid* p. 98).
6. *Welsh Laws*, IV. 1. 2. (*ibid.* p. 389).
7. Von Amira, *Nordgermanisches Obligationenrecht*, I. 375.
8. *Grágás*, Vigsloϕi, 33. vol. II. 64.

il ne semble pas que la folie ait été un titre à l'acquittement, du moins pour meurtre; mais elle procurait un verdict disant que le délit avait été commis dans la folie, ce qui lui donnait droit au pardon[1]. Ce droit implique, à vrai dire, le postulat que l'aliénation mentale est un titre à l'indulgence : mais ce que nous savons du traitement des aliénés, au Moyen-Age et beaucoup plus tard encore, ne nous donne pas la certitude que le fou coupable échappait à tout châtiment. Dans un cas qui survint en 1315, il fut établi qu'un certain aliéné s'était blessé avec un couteau, et avait fini par mourir de ses blessures; ses biens meubles furent confisqués[2]. Lord Bacon, dans ses *Maxims of the Law* déclare : « Si un enfant dans l'âge de raison, ou un fou, tue une autre personne, il ne sera pas de ce chef mis en accusation. Mais s'il crève un œil ou cause un mal corporel, il sera puni pour outrage »; dans ce dernier cas, « la loi considère plutôt le dommage fait à l'offensé, que la méchanceté de l'offenseur[3] ». On ne trouve dans aucune des lois des villes germaniques, avant le début du XVII^e siècle, de stipulation spéciale pour les délits des aliénés[4]; et d'après les statuts de Hambourg de 1605, si un fou qui tue quelqu'un ne reçoit pas le châtiment ordinaire de l'homicide, il reçoit quand même un châtiment[5]. En Allemagne, aux XVII^e et XVIII^e siècles, il n'était pas rare que les idiots et les fous reconnus fussent punis avec la plus grande sévérité, parfois même punis de mort[6]. On pourrait composer l'une des pages les plus sombres de l'histoire de la civilisation européenne en décrivant les souffrances que l'on a infligées à ces malheureux jusqu'à une époque toute récente[7]. Beaucoup étaient brûlés comme sorciers, sorcières, hérétiques, ou traités comme des criminels ordinaires. On se servait pour les turbulents et les insensés — qui de nos jours seraient confortablement logés dans un asile — de piloris et de carcans. Shakespeare

1. Stephen, *op. cit.* II. 151.
2. Wigmore, *loc. cit.* p. 446.
3. Ba on, *Maxims of the Law*, reg. 7 (*Works*, VII. 347 *sq.*).
4. Trummer, *op. cit.* I. 428.
5. *Ibid.* I. 432.
6. *Ibid.* I. 438 *sqq.*
7. Voyez Tuke, *Chapters in the History of the Insane in the British Isles*, p. 43 *sq.*; Maudsley, *Responsibility in Mental Disease*, p. 10 *sq.* Lecky, *History of European Morals*, II. 85 *sqq.*

parle des fous comme de gens qui méritent « la chambre noire et le fouet[1] »; et Swift fait remarquer que des originaux comme Diogène et d'autres, s'ils avaient vécu de son temps, auraient été traités comme des fous, c'est-à-dire qu'ils auraient encouru « le danger manifeste de phlébotomie, et de fouets, et de chaînes, et de chambres noires, et de paille[2] ». Les écrits d'Esquirol, les débats parlementaires sur les asiles de Bedlam et de York, et les rapports présentés sous les auspices de La Rochefoucauld à l'Assemblée Nationale de 1789, contiennent un tableau d'une tristesse sans égale, « le tableau de prisons où fous, fous criminels, et criminels, sont entassés à l'aveuglette, sans considération d'âge ni de sexe; le tableau d'asiles où le maniaque, pour qui le mouvement est une nécessité, se trouve enchaîné dans la même cellule que la victime de la mélancolie, que son délire ne tarde pas à jeter dans la fureur; le tableau d'hôpitaux où l'épilpetique, le scrofuleux, le paralytique, l'insensé, dorment côte à côte; le tableau de cellules sombres, sales, humides, aux occupants affamés, malades et nus, que l'on fouettait jusqu'à la soumission, ou que l'on agaçait jusqu'à la fureur, pour l'amusement de spectateurs oisifs[3]. »

Quelle qu'ait pu être, dans tant d'atrocités et de misères, la part de l'indifférence à la souffrance humaine, celle de l'irréflexion, de la superstition et de l'ignorance a probablement été plus grande encore. Nous avons remarqué que, lorsqu'une action choque le sentiment public, les circonstances dans lesquelles elle a été commise sont aisément perdues de vue. Puisque les Chinois punissent le parricide accidentel, il n'est pas étonnant qu'ils punissent le parricide volontaire commis par un fou. Même un homme comme Smollett, l'écrivain bien connu, pensait qu'il ne serait ni absurde ni déraisonnable de la part du législateur de dépouiller, en cas de crime odieux, les aliénés de leur privilège d'insanité, et de les soumettre « à la pénalité

1. Shakespeare, *As You Like it*, III. 2.

2. Swift, *Tale of a Tub*, sec. 9 (*Works*, X. 163).

3. Wood-Renton, Moral Mania, dans *Law Quarterly Review*, III. 340.

commune de la loi[1] ». En outre, comme nous l'avons vu, on attribue souvent la folie à la possession démoniaque[2]; et ailleurs on la regarde comme un châtiment divin[3]. Au point de vue païen, ce caractère ferait de l'aliéné un objet de pitié ou de crainte, plus que d'indignation; comme le dit le législateur romain, il ne faut pas punir le fou meurtrier, car il trouve déjà une punition suffisante dans sa folie[4]. Mais dans l'Europe chrétienne, où les hommes étaient toujours prêts à châtier les ennemis de Dieu, un aliéné, que l'on supposait avoir un démon en lui, ou dont on regardait l'infirmité comme une punition de Dieu pour l'hérésie ou le péché, était un être odieux, que l'on traitait comme tel[5]. Enfin, nous devons tenir compte du fait que l'on croyait la sensibilité d'un aliéné inférieure à celle d'un homme sain d'esprit[6]; que l'on comprenait peu les caractéristiques mentales de l'insanité; et que, par suite, on traitait beaucoup de déments comme sains d'esprits parce qu'on les croyait sains d'esprit, tandis que d'autres, reconnus fous, étaient traités comme responsables parce qu'on les croyait responsables. L'histoire de la loi anglaise sur la question d'insanité apporte le triste témoignage de l'ignorance dont les fous ont été victimes de la part des légistes.

Dès l'an 1724, il y a une sentence d'un juge anglais disant que l'homme à exempter de châtiment « doit être totalement privé d'entendement et de mémoire, et ne pas plus savoir ce qu'il fait qu'un enfant, une brute ou une bête sauvage[7] ». Dès le début du XIX[e] siècle, le pouvoir de distinguer abstraitement le bien du mal devint la pierre de touche de la responsabilité[8], et dans la doctrine en cours, qui date du procès de M'Naughten en 1843, on pose la question de connaissance du bien et du mal non

1. Smollett, cité par Tuke, *op. cit.* p. 96.
2. Voir aussi Doughty, *Arabia Deserta*, I. 258 *sq.* Westermarck, Nature of the Arab *Ginn* illustrated by the Present Beliefs of the People of Morocco, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXIX. 254. Andree, *op. cit.* p. 2 *sq.* Tuke. *op. cit.*. p. 1. Pike, *History of Crime in England*, I. 39. Von Krafft-Ebing *op. cit.* p. 5.
3. Platon, *Leges*, IX. 854. Esquirol, *Des maladies mentales*, I. 336.
4. *Digesta*, I. 18. 14. XLVIII 9. 9.
5. Wood-Renton, *loc. cit.* p. 339.
6. *Ibid.* p. 339.
7. Howell, *Collection of State Trials*, XVI. 765.
8. Harris, *Principles of the Crimina Law*, p. 18. Kenny, *op. cit.* p. 53.

plus d'une manière générale et indéfinie, mais en se référant à l'acte commis, dans l'instant particulier où il a été commis[1]. Cette suite de doctrines atteste assurément un progrès dans le discernement. Mais, d'autre part, les réponses des quatorze juges anglais aux questions que leur posa la Chambre des Lords en conséquence du procès M'Naughten témoignent encore d'une ignorance qui ne serait guère possible aujourd'hui. En réponse à cette question : « Si quelqu'un, en proie à une illusion démente par rapport aux faits réels, commet un délit par suite de cette illusion, est-il pour cette raison excusable ? », les juges déclarèrent que, à supposer « qu'il soit en proie à une illusion démente partielle seulement, et qu'il ne soit pas dément sous d'autres rapports..., il faut, au point de vue de sa responsabilité, le considérer comme dans la même situation que si les faits au sujet desquels l'illusion existe étaient réels. Par exemple, si, sous l'influence de son illusion, il suppose qu'un autre homme est en train d'attenter à sa vie, et qu'il le tue, se croyant en légitime défense, il doit être exempt de châtiment. S'il avait l'illusion que le défunt a infligé un sérieux dommage à sa réputation et à sa fortune, et s'il l'a tué pour se venger de l'outrage prétendu, il doit être sujet à châtiment[1] ». L'erreur commise dans cette réponse ne réside pas dans la conclusion, mais dans les prémisses[2]. « On admet ici sans hésiter », fait observer Maudsley, « qu'un homme, en proie à une illusion démente, a le pouvoir de penser et d'agir raisonnablement par rapport à elle; qu'au moment du délit il devrait posséder et exercer la connaissance et la maîtrise de soi que posséderait et qu'exercerait un homme sain d'esprit, si les faits au sujet desquels il y a illusion étaient réels; enfin, qu'il est tenu d'être raisonnable dans sa déraison, sain d'esprit dans son insanité[3] ». C'est un autre enseignement que nous donne la science moderne. Elle a montré qu'une illusion de ce genre n'est jamais isolée, mais qu'elle résulte toujours d'une maladie du

1. Clark and Finnelly, *Reports of Cases decided in the House of Lords*, X. 202.
2. *Ibid.* X. 211.
3. Maudsley, *op. cit.* p. 97.

cerveau, qui trouble plus ou moins toutes les fonctions de l'esprit; elle a montré que les fous, quand ils se livrent à des violences, n'ont véritablement presque jamais la pleine connaissance de la nature et de la qualité de leurs actes au moment où ils les accomplissent[1]. Il y a peut-être, dans la doctrine des quatorze juges, un défaut plus grave encore : c'est qu'ils ne parlent pas du tout de l'influence des impulsions démentes. Mais ce sujet n'est pas le nôtre pour l'instant. Ce que j'ai simplement voulu montrer dans cet ordre d'idées, c'est que l'on a généralement reconnu l'irresponsabilité des insensés, en tant qu'elle dépend d'un dérangement intellectuel, dans la mesure où l'on a reconnu ce dérangement intellectuel; et que les exceptions à cette règle s'expliquent par des croyances qui sans doute ont une grande influence pratique sur le traitement des insensés, mais qui n'ont pas de rapport avec le principe de responsabilité lui-même.

Il est des états d'esprit temporaires où l'agent ne sait pas plus ce qu'il fait que ne le saurait un idiot ou un fou : tels sont le somnambulisme, la narcose, la fureur. A ces états s'applique évidemment la règle que nul n'est responsable de ce qu'il fait dans l'ignorance, même s'il est responsable de son ignorance. On traitera plus loin, avec plus d'à-propos, de la responsabilité dans la colère et la fureur. Pour l'instant je ne m'occuperai que du cas d'ivresse.

On est irresponsable, ou partiellement responsable, de ce que l'on fait étant ivre, selon que l'on ignore la nature de son acte, et aussi dans la mesure où la boisson a contribué à l'éveil d'une impulsion puissante qui a déterminé la volonté. Si l'on commet un délit dans un état d'extrême intoxication, l'on ne peut être raisonnablement blâmé que de ce que l'on a fait de sang-froid. Si l'on s'est mis en état d'ivresse afin de commettre le délit, alors le délit est prémédité, et l'on est aussi responsable de son acte que

1. Griesinger, *Mental Pathology and Therapeutics*, p. 72 *sq.* Maudsley, *op. cit.* p. 96.

si on l'avait accompli froidement. Si l'on s'est trouvé en état d'intoxication sans le faire exprès — par exemple si l'on ne connaissait pas, et si l'on ne pouvait pas connaître, la qualité intoxicante du breuvage — on est exempt de tout blâme. Mais dans les autres cas on est coupable d'étourderie, ou de témérité, ou, si l'on prévoyait le danger, d'une blâmable indifférence aux conséquences probables de son acte. Telle est la claire théorie de la question; mais on ne peut guère s'attendre à la voir exactement appliquée dans la pratique.

D'une façon très générale, on regarde l'ivresse comme une circonstance atténuante. Diverses sources nous informent que les Indiens de l'Amérique du Nord étaient extrêmement indulgents pour les délinquants en état d'ivresse. D'après Charlevoix, les Iroquois se laissent maltraiter par les gens ivres sans se défendre, de peur de leur faire mal. Si l'on veut leur montrer l'absurdité de cette attitude, ils disent : « Pourquoi leur ferions-nous du mal? Ils ne savent pas ce qu'ils font ». Même si un sauvage tue un autre habitant de sa cabane alors qu'il se trouve en état d'ivresse (et souvent ils simulent cet état quand ils projettent un mauvais coup)[1], la seule conséquence est que l'on plaint et pleure le mort : « C'est un malheur (disent les gens) que le meurtrier n'ait pas su ce qu'il faisait[2] ». James fait la même constatation au sujet des Omahas[3]. Dans sa description des indigènes de Pensylvanie, Blome remarque : « Il est rare qu'ils en viennent aux mains, s'ils n'ont pas bu; et s'ils sont ivres, ils le pardonnent, disant que c'est la boisson et non l'homme qui les a maltraités[4] ». Benjamin Franklin nous parle de quelques Indiens qui s'étaient mal conduits, étant ivres, et qui envoyèrent trois de leurs anciens pour faire des excuses : « L'orateur reconnut la faute, mais il la rejeta sur le rhum, puis il s'efforça

1. *Cf.* Hennepin, *op. cit.* p. 71.

2. Charlevoix, *op. cit.* II. 23, 25. D'après Loskiel (*History of the Mission of the United Brethren among the Indians in North America*, I. 16), les Iroquois, tout en rejetant tous les torts sur le rhum, châtiaient sévèrement le meurtre commis en état d'ivresse.

3. James, *Expedition from Pittsburgh to the Rocky Mountains*, I. 265.

4. Blome, dans Buchanan, *North American Indians*, p. 328.

d'excuser le rhum[1] ». Les actions détestables commises sous l'influence du *pulcre*, ou vin du cru mexicain, les Aztèques l'attribuaient au dieu du vin, ou au vin lui-même, et pas le moins du monde à l'homme ivre. Bien mieux, si quelqu'un parlait mal d'un homme ivre, ou l'injuriait, il était passible de châtiment pour irrespect envers le dieu qui, croyait-on, habitait la personne ivre. Par suite, dit Sahagun, on croyait, et non sans quelque raison, que les Indiens s'enivraient à dessein pour commettre impunément des crimes qui, commis de sang-froid, leur eussent valu un châtiment[2].

Chez les Karen des Indes, « il n'est pas rare que des hommes soient tués dans des rixes d'ivrognes; mais la coutume ne tolère pas de poursuites à cette occasion. On ne peut pas réclamer d'argent pour ceux qui ont perdu la vie en pareilles circonstances. On prétend qu'il n'y a pas eu méchanceté, intention de tuer; que le mort fut peut-être aussi digne de blâme que le meurtrier; et que l'on n'est pas tout à fait responsable de ce que l'on fait en état d'ivresse[3] ». Chez les Kandhs, « pour des blessures, si graves qu'elles soient, faites en réponse à des provocations extrêmes, ou dans une rixe d'ivrognes, on n'accorde qu'une légère compensation[4]. » Chez certains insulaires des îles Marshall, on n'exerce généralement pas la vengeance du sang pour un homicide commis en état d'ivresse; on accepte une compensation[5]. De même, chez les Frisons Orientaux, d'après la loi ancienne, un homme qui, étant ivre, en a tué un autre, est admis « à racheter son cou par une somme d'argent, qu'il paie au roi et aux proches de la victime[6] ».

Le droit romain regardait l'ivresse comme une circonstance atténuante[7]; le juriste Marcien mentionne l'*ebrietas*

1. Franklin, *Autobiography*, ch. IX (*Works*, I. 164).
2. Sahagun, *Historia general de las cosas de Nueva España*, I. 22. vol. I. 40.
3. Mason, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XXXVII, pt. II, 146.
4. Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 82.
. Jung, cité par Kohler, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtsw.* XIV. 446.
6. *Das Ostfriesische Land-Recht*, III. 18.
7. *Digesta*, XLVIII. 19, 11. 2; XLIX. 16. 6. 7. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 1.043.

comme un exemple d'*impetus*, signifiant ainsi qu'un homme ivre, s'il commet un crime, ne doit pas être mis sur le même pied qu'un délinquant agissant de sang-froid et calculant son acte avec une claire conscience[1]. En droit canon, il est dit que l'ivresse mérite l'indulgence d'un juge raisonnable, parce que tout ce qui s'accomplit en cet état s'accomplit en dehors de la conscience de l'agent[2]. Et Dieu n'a-t-il pas montré d'indulgence pour l'offense que commit Loth dans son ivresse[3] ? Se fondant en partie sur l'autorité du droit romain, en partie sur celle du droit canon, les premiers praticiens du Moyen-Age adoptèrent le principe que l'ivresse est circonstance atténuante; et cette doctrine resta fortement enracinée dans la jurisprudence ultérieure, où l'on comparait l'homme ivre à un homme sous l'influence du sommeil, où encore l'ivresse passait pour un équivalent de l'insanité[4]. On ne sentit pas avant le XVIe siècle l'insuffisance d'une simple règle générale en ce qui concerne l'ivresse comme circonstance atténuante. Dès l'époque de Clarus, notamment, commença de prévaloir cette opinion que l'effet du dernier degré de l'ivresse était, à vrai dire, d'exempter du châtiment du *dolus*, mais que le délinquant restait sujet au châtiment de la *culpa*. A ceci, deux exceptions. D'abord, si l'homme s'était enivré intentionnellement, ayant conscience qu'il pourrait, une fois ivre, commettre un crime, l'ivresse n'avait plus rien d'une circonstance atténuante. Ensuite, si l'homme s'était trouvé intoxiqué sans qu'il y eût faute de sa part — si, par exemple, on avait mélangé à son vin des substances enivrantes — il était relaxé même du châtiment de la *culpa*[5]. Ces conceptions, dans leur ensemble, ont graduellement déterminé la pratique allemande; et les mêmes opinions ont prévalu dans la pratique d'Italie, d'Espagne, de Portugal et des Pays-Bas[6].

1. *Digesta*, XLVIII. 19. 11. 2.
2. Gratien, *Decretum*, II. 15. 1. 7.
3. *Ibid.* II. 15. 1. 9.
4. Mittermaier, *Effect of Drunkenness on Criminal Responsibility*, p. 6.
5. Clarus, *Practica Criminalis*, qu. LX. nr. 11 (*Opera omnia*, 11. 462).
6. Mittermaier, *op. cit.* p. 7. Du Boys, *Histoire du droit criminel de l'Espagne*, p. 290. *Codice Penale* italien, art. 46 *sqq.* *Codigo Penal reformado* d'Espagne, art. 9, § 6.

Dans les annales de la justice criminelle prussienne pour 1824, nous trouvons le cas d'un homme qui ne fut puni que d'un an de prison pour avoir, en état d'ivresse, tué son petit enfant[1]. En d'autres pays on se conformait à d'autres principes. Une ordonnance de François I[er] déclarait que l'ivresse ne devait en aucun cas absoudre du châtiment ordinaire[2]; et cette règle fut sanctionnée et appliquée par la jurisprudence française ultérieure[3]. Le Code Pénal ne fait pas mention de l'état d'ivresse comme circonstance atténuante; néanmoins, on a tempéré la rigueur de la loi par cette doctrine que l'intoxication produit une insanité passagère, et que toute insanité est un motif de disculpation[4]. En Angleterre[5], en Ecosse[6], aux Etats-Unis[7], un état d'ivresse volontaire n'excuse en rien le crime. Hale dit de quelqu'un qui, étant ivre, commet un homicide : « D'après les lois d'Angleterre, il ne gagnera nul privilège par cette folie volontairement contractée, mais il subira le même jugement que s'il avait eu son bon sens[8] ». Toutefois, en un cas où l'intention est l'essence même de l'offense, le jury peut tenir compte de l'ivresse de l'accusé dans l'examen des motifs de son action[9]. Dans la loi chinoise non plus, l'intoxication n'a pas d'influence sur la question de responsabilité[10].

Il faut sans doute attribuer au manque de prévoyance la grande indulgence que montrent, pour les délits commis pendant l'ivresse, divers peuples de civilisation relativement inférieure. Incapables de prévoir les funestes conséquences qui peuvent découler de l'ivresse, ils sont incapables aussi de reconnaître ce qu'il y a de coupable à s'y abandonner. Les Indiens d'Amérique sont de notoires ivrognes, qui regardent l'ivresse comme un « charmant

1. *Zeitschr. f. die Criminal-Rechts-Pflege in den Preussischen Staaten*, publiée par Hitzig, III. 60.
2. Isambert, Decrusy et Armet, *Recueil général des anciennes lois françaises*, XII. 527.
3. Mittermaier, p. 8.
4. *Ibid.* p. 12 *sq.* Rivière, *loc. cit.* p. 7.
5. Stephen, *op. cit.* II. 165.
6. Hume, *Commentaries on the Law of Scotland*, I. 38. Erskine-Rankine, *op. cit.* p. 545.
7. Bishop, *op. cit.* § 400 *sq.* vol. I. 231 *sqq.*
8. Hale, *op. cit.* I. 32.
9. Harris, *op. cit.* p. 21. Stephen, *Digest*, art. 32, p. 22.
10. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio*, II. 30 n. 2.

plaisir[1] ». Chez les Kandhs, l'ivrognerie est tout aussi universelle, et « leurs orgies ne sont évidemment pas considérées comme désagréables à leurs dieux[2] ». La croyance qu'un homme ivre est possédé du démon, et agit sous son influence, contribue aussi à le faire excuser[3]. Par contre, si la loi n'établit nulle différence entre le délinquant de sang-froid et le délinquant ivre, la culpabilité de celui-ci se trouve exagérée par l'effet excitant que produit sur l'esprit public l'événement extérieur. Telle est l'influence de l'événement que certaines lois condamnent un homme — bien à tort — à la fois pour ce qu'il a fait étant ivre, et pour s'être enivré. C'est ainsi qu'Aristote nous dit que les législateurs attachaient double peine aux crimes commis en état d'ivresse[4]. De même Charles-Quint, dans un édit de 1531[5]; et François Ier, dans un édit de 1536[6]. Il n'est guère raisonnable que la même société se montre si impitoyable envers le délinquant ivre, et si indulgente envers le fait même de s'enivrer quand il n'est pas accompagné de conséquences dommageables. On peut évidemment soutenir que l'ivresse est d'autant plus blâmable que celui qui s'y livre attend d'elle des résultats pernicieux. On a dit aussi que, si l'on admettait l'excuse d'ivresse, les plus grands crimes pourraient impunément être commis par ceux qui feindraient cet état ou qui s'y mettraient réellement. On est allé jusqu'à prétendre que l'ivresse révèle le caractère véritable d'une personne (*in vino verilas*). Nous lisons dans un récit chinois : « Beaucoup d'ivrognes vous diront qu'ils ne peuvent se souvenir le matin de leurs extravagances de la nuit; mais je vous dis que ce sont là des histoires, et que, neuf fois sur dix, ils commettent ces extravagances volontairement et dans une intention méchante[7]. » Tout en tenant compte de ces diverses

1. Adair, *History of the American Indians*, p. 5. Catlin, *North American Indians*, II. 251. Colden, dans Schoolcraft, *Indian Tribes*, III. 191. Prescott, *ibid.* III. 242. James, *op. cit.* I. 265.

2. Campbell, *Wild Tribes of Khondistan*, p. 165. Macpherson, *op. cit.* p. 81 *sq.*

3. *Cf.* Dorsey, Siouan Cults, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. A 24.

4. Aristote, *Ethica Nicomachea*, III. 5. 8.

5. Damhouder, *Praxis rerum criminalium*, LXXXIV, 20, p. 241.

6. Isambert, Decrusy et Armet, *op. cit.* XII. 527.

7. Giles, *op. cit.* II. 30.

considérations, je me hasarde néanmoins à penser qu'ici, comme en bien d'autres cas où le dommage résulte d'un manque de prévoyance, la sévérité extrême de la loi est due en grande partie au fait que le législateur s'est préoccupé davantage de l'événement extérieur que de sa source.

CHAPITRE XI

MOTIFS

Aucun juge éclairé et consciencieux des choses morales ne peut regarder son jugement comme définitif tant qu'il ignore le ou les motifs de la volition qui a provoqué ce jugement. Mais l'estimation morale ordinaire tient peu de compte des motifs. Les hommes désirent que certains actes soient accomplis, et que certains autres soient évités. Les causes conatives des actes et des abstentions ne sont pas toutes également intéressantes, et elles demeurent souvent cachées. Elles ne sont prises en considération que dans la mesure où le jugement moral subit l'influence de la réflexion.

Soit, par exemple, tel acte accompli par sentiment du devoir. On dit communément qu'un homme doit obéir à sa conscience. Pourtant, dans la pratique, s'il le fait, il peut s'exposer à être blâmé comme le serait le pire scélérat. La raison n'en est pas difficile à trouver. La conviction morale d'un homme est dans une certaine mesure l'expression de son caractère; dès lors, il peut avec justice être blâmé parce qu'il a une certaine conviction morale. Et le blâme qu'il peut mériter de ce chef, on l'exagère aisément, d'abord parce que l'on est prompt à l'intolérance envers des opinions du légitime et du fautif que l'on ne partage pas, ensuite parce que les événements extérieurs exercent sur l'esprit une grande influence.

On montre un peu plus de discernement à l'égard des motifs consistant en conations puissantes d'ordre non volitif, qui ne représentent en rien le caractère de l'agent, mais auxquelles il cède malgré lui, ou par lesquelles il est emporté sous l'impulsion du moment. Dans beaucoup de ces cas, la loi — qui ne voit pas d'excuse à un crime commis par sentiment du devoir[1] — montre plus ou moins d'indulgence pour l'auteur d'une action nuisible.

Ainsi, aux yeux de la loi, la contrainte est souvent une circonstance atténuante. Strictement parlant, on ne peut forcer une volition à exister[2]; agir sous contrainte, c'est, en réalité, agir sous l'influence de quelque motif non volontaire, si puissant que n'importe quelle volonté humaine ordinaire y céderait. Comme le dit Aristote, on accorde le pardon quand « un homme a fait ce qu'il n'aurait pas dû faire par crainte de choses qu'il est impossible à la nature humaine de supporter, qu'aucun homme ne pourrait subir. Et pourtant, il y a peut-être certains actes auxquels un homme ne doit jamais se laisser contraindre, auxquels il doit préférer la mort par les tortures les plus raffinées[3]. » La législation a reconnu ce principe dans une certaine mesure. En maint cas de « félonie » (crime grave), si une femme mariée commet le crime en présence de son mari, la loi d'Angleterre, présumant qu'elle agit sous la coercition de celui-ci, la dispense de châtiment, à moins que les témoignages ne viennent détruire la présomption[4]. Mais on n'acquitte pas les enfants et les serviteurs qui commettent un crime sur l'ordre de leur père ou de leur maître[5]. Outre la présomption en faveur des femmes mariées, on reconnaît comme excuse au crime la compulsion par menaces de dommages à la personne ou à la propriété, mais seulement, semble-t-il, quand cette compulsion est exercée par un corps de rebelles ou d'émeu-

1. *Cf.* l'affaire Reg. contre Morby, *Law Reports, Cases determined in the Queen's Bench Division,* VIII. 571 *sqq.*
2. Bradley, *Ethical Studies*, p. 40, n. 1.
3. Aristote, *Ethica Nicomachea*, III. I. 7 *sq.*
4. Hale, *History of the Pleas of the Crown*, I. 44 *sqq.* 334. Harris, *Principles of the Criminal Law*, p. 25. Stephen, II. 105 *sq.*
5. Hale, I. 44. Harris, p. 26.

tiers, et quand le délinquant joue dans le crime un rôle de second plan[1]. Au contraire, en temps de paix, quand un homme, violemment assailli, n'a d'autre moyen d'échapper à la mort que de tuer un innocent, s'il le fait, il sera coupable de meurtre : « car il aurait dû mourir plutôt que de tuer un innocent[2] ». On a même posé en principe que « l'appréhension du danger personnel n'est pas une excuse pour aider à l'accomplissement d'un acte illégal[3] ». Mais la loi anglaise relative à la *duress per minas*, et à la contrainte en général, semble plus dure à la fois que la plupart des lois modernes en vigueur sur le continent[4], et que le droit romain[5]. Quelques praticiens italiens étaient même d'avis que celui qui commettait un homicide par ordre de son prince ou de quelque homme puissant était exempt de tout châtiment[6]. D'après le Talmud, toute offense perpétrée sous la contrainte ou dans la crainte de la mort est excusable aux yeux de la loi, sauf le meurtre et l'adultère[7].

Ou encore, le motif pour lequel on viole la loi est ce que l'on a appelé « compulsion par nécessité. » Le vieil exemple des naufragés, dans un bateau qui ne peut les porter tous, est une illustration décisive de ce principe. Sir James Stephen dit que « si pareil cas se présentait, il est impossible de croire que les survivants seraient exposés à un châtiment légal[8] ». Ils le furent pourtant, en un cas exactement semblable survenu en 1884. Trois hommes et un mousse échappèrent en canot au naufrage du yacht *Mignonette*. Ayant passé huit jours sans manger

1. Stephen, *op. cit.* II. 106.
2. Hale, I. 51. Harris, p. 24 *sq.*
3. Denman, C. J., dans Reg. contre Tyler, cité dans Carrington and Payne, *Reports of Cases argued and ruled at Nisi Prius*, VIII. 621.
4. *Code Pénal*, art. 64. Chauveau et Hélie, *Théorie du Code Pénal*, I. 534 *sqq.* *Codice Penale* (Italie), art. 49. *Codigo Penal reformado* (Espagne), art. 8, § 9 *sqq.* Finger, *Compendium des österreichischen Rechtes-Das Strafrecht*, I. 119. Foinitzki, dans *Législation pénale comparée*, publié par von Liszt, p. 530 (Russie). *Code Pénal Ottoman*, art. 42.
5. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 653. Janka, *Der Strafrechtliche Notstand*, p. 48.
6. Janka, *op. cit.* p. 60. C'est une autre conception, toutefois, qu'exprime Covarruvias, (*De Matrimoniis*, II. 3. 4. 6 *sq.* [*Opera omnia*, I. 139]) : « Metus numquam excusat nec a mortali, nec a veniali crimine. Peccatum maximum malum, nec eo quid gravius ».
7. Benny, *Criminal Code of the Jews according to the Talmud Massecheth Synhedrin*, p. 125.
8. Stephen, II. 108. D'après Bacon, lui aussi, (*Maxims of the Law*, reg. 5 [*Works*, VII. 344]) l'homicide en pareil cas peut se justifier.

et ne voyant aucune chance de salut, les hommes tuèrent l'enfant, déjà mourant, pour se nourrir de son corps. Quatre jours plus tard, ils furent secourus par un navire qui passait ; et à leur arrivée en Angleterre, deux des hommes passèrent en jugement pour le meurtre de l'enfant. La défense prétendit que l'acte était rendu nécessaire par l'instinct de conservation. Mais la Cour des Causes réservées de la Couronne jugea que cette nécessité ne justifiait pas l'action de donner la mort, puisqu'il y avait intention distincte de prendre la vie d'un tiers innocent. Toutefois, la Couronne commua par la suite la sentence de mort en six mois de prison[1]. Au cours du même procès, on alla jusqu'à dire que si l'enfant avait eu en sa possession de la nourriture, et que les autres la lui eussent enlevée, ils auraient été coupables de vol[2]. La proposition de Bacon, que « si un homme vole des aliments pour satisfaire sa faim du moment, ce n'est ni crime (*felony*) ni larcin[3] », n'est plus la loi aujourd'hui[4]. Elle a été contredite expressément par Hale, qui pose la règle suivante : « Si quelqu'un, se trouvant dans la nécessité par manque de nourriture, ou de vêtements, vole pour cette raison, clandestinement et *animo furandi*, le bien d'un autre, c'est félonie, et un crime, de par les lois d'Angleterre, punissable de mort ; bien que le juge, devant qui vient ce procès, ait en ce cas — comme en tout autre cas extrême — le pouvoir, de par les lois d'Angleterre, de donner sursis au délinquant, avant ou après jugement, en vue d'obtenir la merci du roi[5] ». Britton excuse « les enfants trop jeunes et les pauvres qui, ayant faim, entrent dans la maison d'autrui pour y manger des victuailles ne dépassant pas douze pence[6] ». D'après la Westgöta-Lag de Suède, un pauvre, s'il ne trouve pas d'autre moyen de soulager sa faim et celle de sa famille, peut trois fois impunément s'approprier de la nourriture appartenant

1. Reg. contre Dudley et Stephens, dans *Law Reports, Cases determined in the Queen's Bench Division*, XIV. 273 *sqq.*
2. *Ibid.* XIV, 276.
3. Bacon, *Maxims of the Law*, reg. 5 (*Works*, VII. 343).
4. Reg. contre Dudley, etc. XIV, 286.
5. Hale, *op. cit.* I. 54.
6. Britton, I. 11. vol. I. 42.

à autrui; mais la troisième fois, il est puni pour vol[1]. Le Canoniste dit : « *Necessitas legem non habet*[2] ». « *Raptorem, vel furem non facit necessitas, sed voluntas*[3] ». Ce principe a reçu la sanction de l'Evangile. Jésus dit aux Pharisiens : « N'avez-vous point lu ce que fit David ayant faim, tant lui que ceux qui étaient avec lui? comment il entra dans la maison de Dieu et mangea les pains de proposition, dont il n'était pas permis de manger, ni à lui, ni à ceux qui étaient avec lui, mais aux seuls sacrificateurs[4]? »

D'après la loi de Mahomet, la main ne sera pas coupée pour le vol de tout aliment rapidement périssable, parce qu'on a pu s'en emparer pour satisfaire les demandes pressantes de la faim[5]. « On ne trouverait pas en Chine », nous dit-on, « un seul magistrat pour condamner un homme coupable de vol d'aliments sous le coup de la faim[6] ». Dans l'ancien Pérou, d'après Herrera, « celui qui volait sans besoin était banni dans les Andes, d'où il ne pouvait revenir sans la permission de l'Inca; et si le vol en valait la peine, il en compensait la valeur. Celui qui par besoin volait uniquement des aliments était réprimandé, sans autre punition, invité à travailler et menacé, s'il recommençait, de porter une pierre sur le dos, ce qui était grande honte[7] ». On rapporte qu'il y a même des sauvages qui regardent la « compulsion par nécessité » comme circonstance atténuante. Chez les Fjort de l'Afrique Occidentale, le vol dans les plantations, provoqué par la faim, n'est pas puni, à condition qu'il n'y ait ni tromperie ni dissimulation; on s'attend, toutefois, à voir payer le dommage causé[8]. Cook dit des Tahitiens : « Ceux qui volent des vêtements ou des armes sont communément mis à mort, soit par pendaison ou par noyade en mer; mais ceux qui volent des provisions reçoivent la bastonnade. Ainsi leur sagesse varie le châtiment du même crime selon qu'en varient les motifs[9]. »

1. *Westgöta-Lagen II*, Þiufua bolker, 14, p. 164 *sq*.
2. Gratien, *Decretum*, III. 1. 11.
3. *Ibid.* III. 5. 26.
4. *St. Matthieu*, XII. 1 *sqq*.
5. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p. 121.
6. Giles, *op. cit.* II. 217. n. 5.
7. Herrera, *General History of the West Indies*, IV. 337.
8. Dennett, dans *Jour. African Society*, I. 276.
9. Cook, *Journal of a Voyage round the World*, p. 41 *sq*.

Une des formes de l'instinct de conservation est la légitime défense. Ici, la circonstance atténuante n'est plus seulement le motif de l'agent, mais encore le caractère fautif ou criminel de l'acte qu'il cherche à prévenir. Par suite, le droit d'infliger des blessures, comme moyen nécessaire de conservation, a été plus généralement reconnu dans le cas de légitime défense que dans les autres cas de « compulsion par nécessité ». Les anciens regardaient le principe *vim vi repellere* comme un droit naturel[1], comme une loi *non scripta, sed nata*[2]; et le Canoniste a la même conception[3]. Même dans le monde sauvage, il n'est pas rare que la coutume justifie la légitime défense allant jusqu'au meurtre[4]. Mais d'autres exemples montrent que l'influence de l'événement extérieur se fait également sentir dans le cas de légitime défense. Chez les Fjort, celui qui tue pour se défendre est exempté de châtiment, mais on attend de lui un dédommagement[5]. Chez les Hottentots, on regarde la légitime défense comme une circonstance atténuante, mais non comme une excuse au plein sens du mot[6]. Chez d'autres peuplades on n'en tient aucun compte[7]. Chez les anciens Teutons, celui qui commettait l'homicide pour se défendre devait payer le *wer*[8]; et il semble qu'en Allemagne il soit encore resté soumis au châtiment jusqu'à la fin du Moyen-Age[9]. En Angleterre, au XIIIe siècle, on considérait que, s'il méritait le pardon royal, il avait besoin de ce pardon[10].

Le danger de mort est l'excuse la plus généralement

1. *Digesta*, XLIII. 16. 1. 27 : « Vim vi repellere licere Cassius scribit idque jus natura comparatur ».
2. Cicéron, *Pro Milone*, 4 (10).
3. Gratien, *Decretum*, 1. 1. 7.
4. Merker, cité par Kohler dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* XV. 64 (Wadshagga). Lang, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 257 (Washambala).
5. Dennett, dans *Jour. African Society*, I. 276.
6. Kohler, *loc. cit.* XV. 353.
7. Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 50. (Banaka et Bapuku). Tellier, *ibid.* p. 176 (Kreis Kita). Marx, *ibid.* p. 357 (Amahlubis). Senfft, *ibid.* p. 450 (insulaires des Marshall).
8. Geyer, *Lehre von der Nothwehr*, p. 88 *sqq.* Trummer, *Vorträge über Tortur, etc.* I. 430. Stemann, *Den danske Retshistorie indtil Christian V's Lov*, p. 659. *Cf. Leges Henrici I*, LXXX. 7; LXXXVII. 6.
9. Trummer, *op. cit.* I. 428 *sqq.* Von Feuerbach-Mittermaier, *Lehrbuch des Peinlichen Rechts*, p. 64. Brunner remarque (*Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 630) : « Ce n'est pas la conduite de la victime qui fut la cause du meurtre, mais uniquement l'intention hostile du meurtrier ».
10. Bracton, *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ*, fol. 132 *b*, vol. II. 366 *sq.* Pollock and Maitland, *History of English Law before the Time of Edward I*, II. 574.

admise de l'homicide commis en état de légitime défense, mais ce n'est pas la seule. Chez les Wakamba, « un voleur qui entre la nuit dans un village peut être tué », bien que sa mort donne lieu, la plupart du temps, à une querelle du sang entre sa famille et celle de son meurtrier[1]. Dans l'Ouganda, « il n'y a pas de châtiment pour le meurtre d'un voleur qui entre la nuit dans un lieu clos[2] »; et chez divers peuples de culture plus élevée, nous trouvons cette même disposition qui permet de tuer impunément le voleur nocturne, mais non le voleur diurne[3]. Cette loi, d'ailleurs, semble due non pas tant au fait que, la nuit, le propriétaire a moins de chances de recouvrer son bien, qu'au danger plus grand où il se trouve personnellement exposé[4]. La loi romaine des Douze Tables permet le meurtre du voleur diurne, s'il se défend avec des armes[5]. Et quant au voleur nocturne, Ulpien dit expressément que le possesseur d'un bien ne peut le tuer légitimement que s'il ne peut l'épargner sans se mettre lui-même en péril[6]. Bracton[7] et Grotius ont posé la même règle. Celui-ci fait observer : « Personne ne doit être tué pour de simples choses, ce qui serait le cas si j'allais, d'un trait lancé, tuer le voleur qui fuit désarmé, et ainsi recouvrer mon bien : mais si je suis moi-même en péril de ma vie, je puis alors repousser ce péril, fût-ce au péril de la vie d'autrui; et ceci ne cesse pas d'être vrai, quelle que soit la manière dont j'encours ce péril, que ce soit en essayant de retenir mon bien, ou de le recouvrer, ou de capturer le voleur; car dans ces trois cas j'agis légalement et selon mon droit[8]. »

D'après la loi anglaise, une femme est justifiée si elle tue son ravisseur; le mari ou le père peut tuer celui qui

1. Decle, *Three Years in Savage Africa*, p. 488.
2. Ashe, *Tw Kingso of Uganda*, p. 294.
3. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCLXXVII p. 297 (Chinois). *Exode*, XXII, 2 *sq.* *Lex Duodecim Tabularum*, VIII. 11 *sq.* Platon, *Leges* IX. 874. *Lex Baiuwariorum*, IX. (VIII). 5. Du Boys, *Histoire du droit criminel de l'Espagne*, p. 288 (Partidas d'Espagne).
4. *Cf.* Grégoire IX. *Decretales*, V. 12. 3. *Mischna*, fol. 12, cité par Rabbinowicz, *Législation criminelle du Talmud*, p. 122.
5. *Lex Duodecim Tabularum*, VIII. 12. Cicéron, *Pro Milone*, 3 (9).
6. *Digesta*, XLVIII. 8. 9.
7. Bracton, fol. 144 *b*, vol. II. 464 *sq.*
8. Grotius, *De jure belli et pacis*, II. 1. 12. 1.

tente le rapt de sa femme ou de sa fille, si celle-ci n'y est pas consentante[1]. Nous trouvons des dispositions analogues dans beaucoup d'autres lois, anciennes et modernes[2]. Saint Augustin dit que la loi permet le meurtre d'un « ravisseur de la chasteté », soit avant l'acte, soit après, tout comme elle permet de tuer le bandit qui menace votre vie[3]. D'après le Talmud, il est permis de tuer celui qui projette un crime, pour prévenir le meurtre ou l'adultère, « pour sauver la vie d'un innocent, ou l'honneur d'une femme; mais quand le crime est déjà un fait accompli, on n'a plus ce droit sur le criminel[4]».

Chez beaucoup de peuples qui, en d'autres cas, interdisent de se rendre justice à soi-même, les adultères peuvent être mis à mort par le mari outragé, surtout s'il les surprend en flagrant délit. Cette coutume règne dans beaucoup de sociétés non civilisées où, d'habitude, la justice est rendue par un conseil des anciens ou par le chef[5]. Chez les anciens Péruviens, « un homme qui tuait sa femme pour cause d'adultère restait en liberté; mais s'il la tuait pour quelque autre faute, il mourait pour ce meurtre, à moins qu'il ne fût un homme de haut rang, et alors on lui infligeait quelque châtiment d'un autre ordre[6]. » D'après le code pénal de la Chine, « lorsqu'un mari surprend une épouse, principale ou inférieure, dans l'acte d'adultère, si ce mari, à l'instant même de la découverte, tue la coupable, ou son complice, ou l'un et l'autre, il ne recevra

1. Harris, *op. cit.* p. 145.

2. Erskine-Rankine, *Principles of the Law of Scotland*, p. 558. *Ottoman Penal Code*, art. 186. Nordström, *Bidrag etc.* (anciennes lois suédoises). II. 349. Platon, *Leges*, IX. 874.

3. St. Augustin, *De libero arbitrio*, I. 5. (Migne, *Patrologiæ cursus*, XXXII. 1227).

4. Benny, *op. cit.* p. 125. Rabbinowicz, *op. cit.* p. 124.

5. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 45. Stewart, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XXIV, 628 (Koukis). Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 83. Hunter, *Annals of Rural Bengal*, III. 76 (Kandhs). Anderson, *Mandalay to Momien*, p. 140, (Khakhyens). Mac Mahon, *Far Cathay and Farther India*, p. 273 (tribus de la frontière indo-birmane). Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, III. 130. Von Brenner, *Besuch bei den Kannibalen Sumatras*, p. 211, 213. Modigliani, *Viaggio a Nias*, p. 495. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 364. Dyveyrier, *Exploration du Sahara*, p. 429 (Touaregs). Barrow, *Travels into the Interior of Southern Africa*, I. 207 (Cafres). Chez les Cafres, toutefois, dans la tribu Gaika, « un homme est puni d'amende comme meurtrier, s'il tue sa femme adultère et le complice de celle-ci, pris en flagrant délit ». (Maclean, *Compendium of Kafir Laws and Customs*, p. 111). Chez les Wakamba, « si c'est la nuit qu'un homme est surpris dans l'adultère, le mari a le droit de le tuer; mais si c'est le jour que le mari se rend ainsi justice, on le traite comme un meurtrier ». (Decle, *op. cit.* p. 487).

6. Herrera, *op. cit.* IV. 338.

point de châtiment[1]. » De par la loi du Népaul, le mari Parbattia conserve le privilège de venger, de sa propre main, la violation de son lit nuptial, et quiconque, à moins d'être savant brahmane ou garçonnet impuissant, ferait appel aux tribunaux au lieu de faire usage de son épée, encourrait une éternelle honte[2]. Dans toutes les nations purement musulmanes, la coutume « accable d'ignominie le mari ou le fils d'une adultère qui survit à la découverte de la faute; il est à l'index de la société; il devient la risée du vulgaire, et la honte de sa famille et de ses amis[3] ». Aux termes de la Lex Julia de adulteriis, le père romain avait le droit de tuer sa fille mariée et le complice de celle-ci, quand il les surprenait en adultère dans sa propre maison ou dans celle du mari, à condition de les tuer tous deux, et sur le champ. Le mari, par contre, ne possédait jamais ce droit, ni sur sa femme, en aucun cas, ni sur le complice, à moins que celui-ci ne fût esclave, ou frappé d'infamie, et surpris, non pas chez le beau-père, mais chez le mari[4]. Il semble toutefois qu'à une époque plus ancienne le mari ait eu le droit de tuer l'épouse adultère[5]; et son droit de se faire prompte justice en cas d'adultère se trouva de nouveau étendu par Justinien un peu au delà des limites très étroites fixées par la Lex Julia[6]. Aux termes d'une loi athénienne, « si un homme en tue un autre... après qu'il l'a surpris avec sa femme ou avec sa mère, ou sa sœur, ou sa fille, ou avec une concubine qu'il entretient pour engendrer des enfants de naissance libre, il n'ira pas en exil pour homicide de ce chef[7] ». L'ancienne loi teutonique permettait au mari de tuer et la femme infidèle et le complice, en cas de flagrant délit[8]. D'après les lois d'Alfred, le complice saisi en flagrant délit par le mari, le père, le frère ou le fils, pouvait être tué sans risque de vengeance du sang[9]. Au XIII^e

1. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCLXXXV. p. 307.
2. Hodgson, *Miscellaneous Essays*, II. 235. 236. 272.
3. Burton, *Sind Revisited*, II. 54 *sq.*
4. *Digesta*, XLVIII. 5. 21 *sqq.*
5. Aulu-Gelle, *Noctes Atticæ*, X. 23. 5. *Cf.* Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 625.
6. *Novellæ*, CXVII. 15.
7. Démosthène, *Contra Aristocratem*, 53, p. 637.
8. Wilda, *Strafrecht der Germanen*, p. 823. Nordström, *op. cit.* II. 62 *sq.* Stemann, *op. cit.* p. 325.
9. *Laws of Alfred*, II. 42.

siècle anglais, toutefois, nous trouvons déjà des indications montrant que le mari outragé, surprenant sa femme dans l'acte d'adultère, n'avait plus licence de tuer les coupables, bien qu'il lui fût encore permis d'émasculer le complice[1]. La loi actuelle traite le meurtre du complice pris sur le fait de la même façon que l'homicide commis dans une querelle; en tuant le complice, le mari n'est coupable que d'homicide, alors que si la mise à mort était préméditée, si elle était une vengeance exercée après coup, il serait coupable de meurtre. Tel est, semble-t-il, le seul cas prévu par la loi anglaise où la provocation sous d'autres formes que les coups suffise pour ramener le meurtre à l'homicide involontaire, si la mise à mort est effectuée avec des armes mortelles[2]. On trouve les mêmes stipulations dans d'autres lois modernes[3]. En règle générale, le flagrant délit d'adultère ne justifie pas l'homicide, mais sert de circonstance atténuante[4]. Pourtant, aux termes du Code Pénal français, « dans le cas d'adultère... le meurtre commis par l'époux sur son épouse, ainsi que sur le complice, à l'instant où il les surprend en flagrant délit dans la maison conjugale, est excusable[5] ». Et en Russie (celle d'hier), bien que la loi n'exemptât pas du châtiment le mari qui se vengeait de la sorte, le jury lui témoignait une grande indulgence[6].

Ainsi, tandis que la loi régissant la légitime défense est peu à peu devenue plus libérale, la loi régissant la justice sommaire en matière d'adultère est en général devenue plus stricte. La raison de cette divergence est évidente. Le mari qui tue sa femme infidèle, ou le complice de celle-ci, ne se défend pas, il se venge; et il faut s'attendre à ce qu'une société qui vient de substituer le châtiment à la vengeance admette ou tolère encore la vengeance dans

1. Pollock and Maitland, *op. cit.* II. 484. Une loi espagnole du Moyen-Age accorde le même droit au père ou au mari qui trouve un homme en conversation illégitime avec sa fille ou sa femme (Du Boys, *Histoire du droit criminel de l'Espagne*, p. 93).

2. Hale, *op. cit.* I. 486. Harris, *op. cit.* p. 145. Cherry, *Lectures on the Growth of Criminal Law*, p. 82 *sqq.*

3. *Codice Penale* d'Italie, art. 377. *Codigo Penal reformado* d'Espagne, art. 438. *Code Pénal Ottoman* art. 188.

4. Günther, *Idee der Wiedervergeltung*, III. 233 *sqq.*

5. *Code Pénal*, art. 324.

6. Foinitzki, *loc. cit.* p. 548.

des circonstances extrêmes. Ce privilège accordé au mari outragé n'est pas la seule survivance de l'ancien système de justice directe que l'on retrouve dans les nouvelles conditions de vie. Dans la loi ou la coutume des Cafres, les proches d'un homme assassiné ne sont passibles que d'une amende très légère s'ils tuent le meurtrier[1]. Les anciens Teutons, à une époque où déjà leur loi interdisait la vengeance privée, ne regardaient pas le vengeur du sang comme un homicide ordinaire[2]; et l'Eglise elle-même admettait cette distinction[3]. Certaines des vieilles lois suédoises lavaient entièrement l'homicide commis par vengeance immédiatement après le crime[4]. D'après l'Ostgöta-Lag, on pouvait brûler immédiatement l'incendiaire surpris à mettre le feu[5], et l'ancienne loi norvégienne autorisait le meurtre du voleur pris sur le fait[6]. Dans les Lois d'Ine, on trouve l'indication que le sort du voleur est à la merci de celui qui le capture[7]; et une des lois d'Æthelstan fait entendre que la conduite naturelle et convenable à tenir envers les voleurs, c'était de les tuer[8]. Il est dit dans les Lois du Roi Wihtræd : « Si quelqu'un tue un laïc en train de voler, qu'on le laisse aller sans wergeld[9] ». De même encore, selon la loi javanaise, si un voleur est pris sur le fait, il est légal de le mettre à mort[10]. Pour l'instant, ce qui nous importe, c'est de noter que tous les cas de ce genre reposent implicitement sur ce principe qu'un acte commis sous le coup d'une extrême provocation mérite une considération particulière. Déclarer que l'adultère pris en flagrant délit ou le voleur manifeste peut impunément être mis à mort, c'est une concession que l'on fait aux passions humaines, qui sont naturellement provoquées par la vue d'un acte plus aisément que par le fait de savoir qu'il a été commis. C'est pour une raison analogue que la Loi des Douze Tables

1. Maclean, *op. cit.* p. 143. *Cf.*, toutefois, *ibid.* p. 110.
2. Wilda, *op. cit.* p. 562. Stemann, *op. cit.* p. 582 *sq.*
3. Wilda, p. 180, 565. Labbe-Mansi, *Sacrorum Conciliorum collectio*, XII. 289.
4. Nordström, *op. cit.* II. 414 *sq.*
5. *Ibid.* II. 416.
6. Wilda, *op. cit.* p. 889.
7. *Laws of Ine*, 12. *Cf.* Stephen, *op. cit.* I. 6.
8. *Laws of Æthelstan*, IV, 4.
9. *Laws of Wihtræd*, 25.
10. Crawfurd, *op. cit.* III. 115.

châtiait *furtum manifestum* beaucoup plus sévèrement que *furtum nec manifestum*[1]; et que les Lois d'Alfred punissaient de mort le fait de se battre dans le hall du roi, si le délinquant était pris sur le fait, tandis qu'on lui permettait de se racheter s'il s'échappait et s'il n'était arrêté que plus tard[2].

La différence entre une blessure infligée de sang-froid et de propos délibéré, et une blessure infligée dans la chaleur de la dispute, sous le coup de l'indignation causée par un tort que l'on a subi, a été reconnue très largement. On cite des exemples de sauvages qui distinguent entre l'assassinat et l'homicide involontaire. Et les lois de tous les pays civilisés sont d'accord pour considérer que, dans certaines conditions, la passion déchaînée par la provocation est une circonstance atténuante au moment du crime.

Dans les îles Péliou, si au cours d'une querelle un indigène reproche à un autre l'inconduite de sa femme, ce dernier a le droit de frapper d'une pierre le provocateur; et même si la mort s'ensuit, il n'est passible d'aucune peine pour ce motif[3]. Les Kandhs n'accordent qu'une légère compensation « pour les blessures, même graves, portées après provocation[4] ». Chez les Toungouses, dit Georgi, « le *Valdeyak*, ou homicide involontaire, n'entraîne pas la mort quand il a eu pour occasion une querelle antérieure. On fouette le coupable, et on l'oblige à soutenir la famille du mort. Il se subit nul reproche en raison de cette affaire, au contraire elle le fait considérer comme brave et courageux[5] ».

Chez les anciens Péruviens, « si un homme en tuait un autre au cours d'une querelle, on commençait par déterminer qui avait été l'agresseur. Si c'était le mort, le châtiment, léger, dépendait de l'Inca. Si c'était le survivant, on le condamnait à mort, ou à l'exil perpétuel aux Andes, pour y cultiver les champs de blé de l'Inca: autant dire au bagne. On mettait un meurtrier à mort immédiatement et publiquement, fût-il homme de qualité[6] ». Chez les Maya du Yucatan et du Nicaragua, s'il y avait eu grande provocation, ou absence d'intention mauvaise, on payait l'homicide d'une amende[7].

1. *Institutiones*, IV. 1. 5.
2. *Laws of Alfred*, II. 7.
3. Kubary, Die Palau-Inseln, dans *Jour. des Museum Godeffroy*, IV. 43 *sq.*
4. Macpherson, *op. cit.* p. 82.
5. Georgi, *Russia*, III. 83 *Cf.* aussi Turner, Ethnology of the Ungava District, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 186.
6. Herrera, *op. cit.* IV. 337 *sq.*
7. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, II. 658.

On a conclu, de certains passages de la loi mosaïque, que les anciens Hébreux ne jugeaient pas qu'il y eût obligation d'infliger la mort au meurtrier ayant agi dans un accès de colère[1]. Il est dit qu'un homme sera mis à mort s'il agit « méchamment contre son prochain, en employant la ruse pour le tuer[2] » ou s'il « hait son prochain et lui dresse des embûches, et s'élève contre lui, et le frappe de manière à causer sa mort[3] ». Mais par contre il lui sera permis de recourir à une cité de refuge, s'il « ne tend pas d'embûches[4] », ou s'il « frappe son prochain subitement et non par inimitié[5] ».

Leist émet l'idée que dans la Grèce ancienne, à une époque où la vengeance du sang était un devoir sacré en cas de meurtre prémédité, le vengeur du sang pouvait pardonner l'homicide non prémédité[6]. Platon, dans ses *Lois*, établit une distinction entre celui « qui thésaurise sa colère et se venge, non pas immédiatement, à l'instant même, mais avec un dessein perfide et après un intervalle » et celui « qui ne thésaurise pas sa colère et assouvit sa vengeance à l'instant même, sans méchanceté calculée ». L'action de celui-ci, si elle n'est pas involontaire, « se rapproche de l'involontaire », et doit par suite être moins sévèrement punie que le crime perpétré par celui qui a laissé s'accumuler sa colère[7]. De même, Aristote, tout en niant que « les actes accomplis sous le coup de la colère ou du désir soient involontaires », soutient que « c'est à juste titre que l'on ne considère pas comme préméditées les violences commises dans la colère, car elles ne sont pas nées dans la volition de celui que l'on a mis en colère, mais plutôt dans la volition de celui qui l'y a mis ». Et il ajoute : « Tout le monde admettra que l'auteur d'un acte honteux, s'il est en même temps libre de tout désir, ou s'il ne ressent qu'un désir léger, est plus à blâmer que s'il agissait sous l'influence d'un désir puissant ; et que celui qui, sans être en colère, frappe son prochain, est plus à blâmer que s'il le frappait dans un accès de colère[8] ». Cicéron à son tour fait remarquer que « pour chaque cas d'injustice il est fort important de savoir si elle a été commise dans l'agitation de quelque passion, généralement brève et passagère, ou bien par une méchanceté calculée : car les actions qui résultent d'un accès bref et soudain sont de moindre gravité que les actions préméditées et préparées[9] ».

Au sujet de l'ancienne loi russe, Kovalewsky observe : « L'existence d'une excitation violente est prise en considération par notre antique législation, qui déclare le crime accompli sous cette influence non imputable[10] ». Aux termes de l'ancienne loi irlandaise, « on pouvait diviser l'homicide en deux classes : simple homicide, et meurtre, distinguées par l'existence ou l'absence de pré-

1. Goitein, *Das Vergeltungsprincip im biblischen und talmudischen Strafrecht*, p. 23 *sqq*.
2. *Exode*, XXI. 14.
3. *Deutéronome*, XIX, 11 *sq*.
4. *Exode*, XXI. 13.
5. *Nombres*. XXXV. 22, 25.
6. Leist, *Græco-italische Rechtsgeschichte*, p. 325, 352.
7. Platon, *Leges*, IX. 867.
8. Aristote, *Ethica Nicomachea*, III. 1, 21 ; V. 8, 9 ; VII. 7. 3.
9. Cicéron, *De Officiis*, I. 8.
10. Kovalewsky, *Coutume contemporaine*, p. 291.

méditation, l'amende pour le meurtre étant double de l'amende pour homicide »; et pour une blessure faite par inadvertance dans une légitime colère, le paiement se faisait selon une échelle diminuée[1]. Les anciens Teutons, eux aussi, tenaient une faute commise dans une colère soudaine et provoquée pour moins criminelle que la faute préméditée de sang-froid[2]; cette opinion se retrouve en partie, semble-t-il, à la base de la distinction qu'ils établissaient entre homicide déclaré et homicide secret[3]. D'après la loi des Frisons occidentaux, l'homme qui en tue un autre sans préméditation peut racheter sa tête à prix d'argent, mais non pas celui qui commet un meurtre prémédité[4]. Il est curieux que Bracton ne tienne aucun compte des divers degrés de l'intention mauvaise qui peut accompagner l'homicide volontaire, et qu'il omette entièrement la question de provocation[5]; le juriste français Beaumanoir, son contemporain, signale, dans ses *Coutumes du Beauvoisis*, la provocation comme circonstance atténuante[6]; et l'Eglise adopte la même opinion[7]. Coke, dans son *Third Institute* — seconde source du droit criminel anglais, si Bracton en est la première — donne une définition de la préméditation et il ajoute : « Quelques homicides sont volontaires et, sans préméditation, surgis d'une querelle. *Delinquens per iram provocatus puniri debet mitius*[8] ». Hume note qu'en Ecosse « l'homicide spontané devait avoir le bénéfice du *girth* ou sanctuaire : il pouvait s'enfuir à l'église ou dans un autre lieu saint, d'où, à vrai dire, on pouvait l'extraire pour le jugement, mais où il fallait le renvoyer, avec l'intégrité de sa vie et de ses membres, si son allégation de *chaude melle* était prouvée[9] ». Tous les codes modernes regardent la provocation, sous certaines conditions, comme circonstance atténuante[10]. Aux termes de la loi criminelle du Monténégro, une grande provocation peut même libérer l'homicide de toute culpabilité[11].

On a dit qu'un homme qui agit sous l'influence d'une grande passion n'a pas, à ce moment, pleine connaissance de la nature et de la qualité de son acte, et que la clémence de la loi est « faite de condescendance pour la fragilité du cadre humain, pour la *furor brevis*, qui, tant qu'elle dure, rend l'homme sourd à la voix de la raison[12] ».

1. *Ancient Laws of Ireland*, III. p. XCIII, CX.
2. Wilda, *op. cit.* p. 560 *sqq.* 701. Stemann, *op. cit.* p. 574. Von Amira, dans Paul, *Grundriss der germanischen Philologie*, II. pt. II. 174.
3. Wilda, p. 569. Von Amira, *loc. cit.* p. 173.
4. *Das Ostfriesische Land-Recht*, III. 17 *sq.*
5. *Cf.* Stephen, *op. cit.* III. 33.
6. Beaumanoir, *Coutumes du Beauvoisis*, XXX. 101. Vol. I. 454 *sq.*
7. Grégoire III. *Judicia congrua pœnitentibus*, 3 (Labbe-Mansi, *op. cit.* XII. 289).
8. Coke, *Third Institute*, p. 55.
9. Hume, *Commentaries on the Law of Scotland*, I. 365.
10. Günther, *op. cit.* III. 256 *sqq.*
11. *Ibid.* III. 255 *sq.*
12. Foster, *Report of Crown Cases*, p. 315.

Mais la cause principale qui fait de la passion une atténuation de son crime, ce n'est pas l'incapacité intellectuelle dont il est frappé au moment d'agir, mais le fait qu'il est emporté par une impulsion plus forte que sa volonté. Voilà ce que signifie la loi, quand elle stipule que « la provocation n'atténue pas le crime d'homicide, à moins que le coupable ne se soit trouvé, au moment de l'action, dépourvu de la maîtrise de lui-même par suite de la provocation[1]. »

Si l'on a généralement reconnu la colère comme une atténuation du crime, c'est en grande partie parce que celui qui la provoque est lui-même blâmable; et la morale et la loi tiennent compte du degré de la provocation à laquelle l'agent a été exposé. Mais d'autre part la pression, sur la volonté, d'un motif d'ordre non volitif peut être en soi une raison suffisante d'atténuation. Dans certains cas de maladies mentales, une impulsion ou une idée morbides peuvent s'emparer du malade si despotiquement qu'elles le mènent à infliger une blessure. Il est fou, et pourtant il se peut qu'il soit libre de toute illusion, et qu'il ne montre pas les signes d'un dérangement intellectuel. Il se peut qu'il soit possédé, d'une manière irrésistible, de l'idée ou de l'impulsion de tuer quelqu'un. Ou encore, il peut céder à l'impulsion morbide de voler, ou de mettre le feu, sans avoir la moindre animosité contre le propriétaire ainsi lésé, sans avoir un dessein quelconque en vue[2]. Souvent le malade abhorre l'action à laquelle il est ainsi poussé, comme la mère qui tue son enfant préféré[3]. En pareil cas, l'agent est évidemment acquitté par le juge moral; et s'il est condamné par la loi de son pays et les gardiens de cette loi, ce ne peut être que par ignorance. Souvenons-nous que cette forme de la folie est demeurée presque inconnue, même des médecins, jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle[4]; c'est alors que Pinel, à sa grande surprise, découvrit « plusieurs aliénés

1. Stephen, *Digest*, art. 246, p. 188.
2. Maudsley, *Responsibility in Mental Disease*, p. 133 *sqq*. Von Krafft-Ebing, *Lehrbuch der gerichtlichen Psychopathologie*, p. 308 *sq*.
3. Gadelius. *Om tvangstankar*, p. 168 *sq*. Paulhan, *L'activité mentale*, p. 374.
4. Maudsley, *op. cit.* p. 141.

qui n'offraient à aucune époque aucune lésion de l'entendement, et qui étoient dominés par une sorte d'instinct de fureur, comme si les facultés affectives seules avoient été lésées[1] ». Et si les quatorze juges anglais qui formulèrent la loi de responsabilité criminelle des insensés ne firent aucune allusion à cette *manie sans délire*, c'est, tout simplement, qu'ils connaissaient imparfaitement le sujet dont ils avaient à traiter[2].

C'est une règle, non seulement du blâme moral, mais aussi de la louange morale, que les jugements moraux se rapportent tout d'abord aux actes d'intention immédiate, et ne s'arrêtent à l'examen des motifs que dans la mesure où le jugement est contrôlé par la réflexion. Toute religion offre d'innombrables exemples de gens qui font des « bonnes œuvres » dans l'unique espoir d'une récompense céleste. C'est admettre implicitement que la divinité, telle que la conçoivent ces gens, apprécie les actes sans tenir grand compte des motifs; car si les motifs étaient pris en considération, un homme ne serait pas jugé digne de récompense pour un acte accompli uniquement en vue de son propre bénéfice. L'hommage rendu par les Chinois « aux dieux et déesses qu'ils croient occupés à gouverner les affaires de ce monde est », nous dit-on, « formel à l'excès, mécanique, et dénué de sensibilité; on semble n'y attacher aucune importance particulière à la pureté du cœur[3] ». D'après Caldwell, « l'Hindou bigot se contente d'enjoindre l'acte, et affirme que les motifs n'ont rien à voir avec le mérite[4] ». Le motif principal du *Deutéronome* consiste en cet argument : « Obéis à la loi, parce que tel est ton avantage »; c'est ce qui résulte de phrases comme celles-ci : « Pour que tu sois heureux », « Afin que tes jours

1. Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, p. 156.

2. Sir James Stephen (*Digest*, art. 28, p. 20 *sq.*) croit que, dans l'état actuel de la loi anglaise, il est *possible* qu'un acte ne soit pas criminel si son auteur, au moment où il agit, est sous le coup d'un malaise qui affecte son esprit et ne lui permet pas de contrôler ses actes, et si cette absence du pouvoir de contrôle n'est pas due à une faute de l'agent.

3. Doolittle, *Social Life of the Chinese*, II. 397.

4. Caldwell, *Tinnevelly Shanars*, p. 35.

soient prolongés[1] ». Parlant des Egyptiens modernes, Lane remarque : « De leur propre aveu, il semble que ce qui les pousse à faire l'aumône, c'est plutôt l'attente des récompenses célestes que la pitié pour les misères de leurs semblables, ou que le désir désintéressé d'accomplir la volonté de Dieu[2] ». On en peut dire autant des « bonnes œuvres » non des seuls mahométans, mais aussi de nombreux chrétiens. Paley n'a-t-il pas défini la vertu « le bien fait à l'humanité, en obéissance à la volonté de Dieu, et en vue de la béatitude éternelle[3] »?

Ces idées, cependant, ne résistent pas au verdict de la conscience morale qui les analyse. A maintes reprises, les grands maîtres de la morale les ont réfutées. Confucius exigeait, dans toute pratique extérieure, la sincérité intérieure; et il a couvert de mépris les pharisiens, qui se contentent de nettoyer le dehors de la coupe et du plat[4]. « Dans les rites du deuil, mieux vaut », disait-il, « excès de douleur avec défaut de rites que peu de chagrin avec surabondance de rites; et dans les rites du sacrifice, excès de révérence avec défaut de rites qu'excès de rites avec insuffisante révérence[5] ». « Le sacrifice n'est pas une chose qui vienne à l'homme du dehors; elle émane du fond de l'homme, et prend naissance dans son cœur. Quand le cœur est profondément ému, il s'exprime dans les cérémonies[6]. L'homme vertueux offre ses sacrifices « sans y chercher le moindre gain[7]. » « Le Maître a dit : Voyez ce que fait un homme. Sondez ses motifs[8] ». Un livre populaire taoïste, le « Livre des Secrètes Bénédictions », insiste sur la nécessité de purifier le cœur pour se préparer à toutes les formes du bien[9]. Le législateur religieux du brahmanisme, tout en admettant, d'accord avec l'idée populaire, que l'accomplissement du devoir religieux aura toujours sa récompense, quel qu'en soit le

1. *Cf.* Montefiore, *Hibbert Lectures*, p. 531.
2. Lewe, *Modern Egyptians*, p. 293.
3. Paley, *Principles of Moral and Political Philosophy*, I. 7. (*Complete Works*, II. 38).
4. *Cf.* Legge, *Religions of China*, p. 261 *sq.* Girard de Rialle, *Mythologie comparée*, p. 214.
5. *Lî Kî*, II. 1. 2. 27. *Cf. Lun Yü* III. 4, 3.
6. *Lî Yî*, XXII. 1.
7. *Ibid.* XXII, 2.
8. *Lun Yü*, II. 10, 1 *sq.*
9. Douglas, *Confucianism and Taouism*, p. 272.

motif, soutient que celui qui s'acquitte de ses devoirs sans songer aux récompenses futures jouira du plus grand bonheur ici-bas et, dans les cieux, d'une éternelle béatitude[1]. D'après le Dhammapada bouddhiste, « si quelqu'un parle ou agit dans une pensée mauvaise, la douleur le suit, comme la roue suit le pied du bœuf qui traîne le char... Si un homme parle ou agit dans une pensée pure, le bonheur le suit, comme une ombre qui ne le quitte jamais[2] ». Dans sa description des bouddhistes de Mongolie, le Rév. James Gilmour remarque : « Les prêtres mongols reconnaissent la puissance des motifs dans leur évaluation des actions... L'attitude de l'esprit décide de la nature de l'acte. Celui qui présente une humble tasse d'eau dans l'esprit qui convient a offert un don tout aussi acceptable que le plus somptueux des cadeaux[3]. » Parlant des Hébreux, Montefiore écrit : « S'il était vrai que le Judaïsme plus récent de la loi insistât exclusivement, dans son enseignement moral, sur le simple acte extérieur et non sur l'esprit — ou, comme nous pourrions encore l'exprimer, sur le faire plutôt que sur l'être — nous ne trouverions pas ces allusions constantes au cœur, comme source et siège du bien et du mal. Quel livre plus légaliste que les *Chroniques*? C'est là pourtant que nous trouvons l'ardent appel à un cœur tourné vers Dieu... Le motif eudémonique est à son plus haut point dans le *Deutéronome*, à son point le plus bas chez les Rabbins[4] ». Peu de paroles sont plus souvent citées et appliquées, dans la littérature rabbinique, que l'adage sur lequel se terminent, dans la Mischna, les traités relatifs à la loi sacrificielle : « Celui qui apporte peu d'offrandes est égal à celui qui en apporte beaucoup, si son cœur est tourné vers le ciel[5] ». Les mêmes fautes que châtie Jésus chez les Rabbins hypocrites de son temps sont châtiées aussi dans le Talmud. Il y est dit : « Avant qu'un homme prie, qu'il purifie

1. Wheeler, *History of India*, II. 478.
2. *Dhammapada*, 1 *sq.*
3. Gilmour, *Among the Mongols* p. 239.
4. Montefiore, *op. cit.* p. 483, 533. *I Chroniques*, XXII. 19; XXVIII, 9; XXIX, 18 *sq.* *II Chroniques*, XI, 16; XV, 12; XVI. 9.
5. Montefiore, *op. cit.* p. 484.

son cœur[1] »; et encore : « Mieux vaut le péché commis pour un bon motif que le précepte observé pour un mauvais motif[2]. » Le rabbin Eléazar déclare : « Nulle charité n'a sa récompense que selon le degré de bienveillance qui s'y trouve, car il est dit : Semez pour vous-même en donnant l'aumône par charité, vous récolterez selon votre bienveillance[3]. » Les moralistes mahométans non plus n'ignorent pas la doctrine qui exige des motifs désintéressés à l'accomplissement des bonnes actions. « Quoi que tu donnes », dit l'auteur d'Akhlâk-i-Jelâli, « donne-le dans la plénitude du zèle et du bon vouloir... Dépense-le simplement pour plaire à Dieu, et n'y mêle pas de motifs plus vils, crainte de rendre par là ton action nulle et non avenue[4] ».

1. *Ibid.* p. 174.
2. Nazir, fol. 23 B, cité par Hershon, *Treasures of the Talmud*, p. 74.
3. Succah, fol. 49 B, *ibid.* p. 11.
4. Cité par Ameer Ali, *Ethics of Islâm*, p. 38 *sq.*

CHAPITRE XII

ABSTENTIONS ET INSOUCIANCE.
LE CARACTÈRE

On l'a souvent remarqué : dans les codes de la morale primitive, les commandements dits négatifs, qui indiquent aux hommes ce qu'ils ne doivent pas faire, l'emportent de beaucoup sur les commandements positifs, qui leur indiquent ce qu'ils doivent faire. La raison principale en est que les commandements négatifs naissent de la désapprobation des actes, tandis que les commandements positifs naissent de la désapprobation des abstentions ou omissions; or l'action soulève bien plus facilement l'indignation des hommes que l'absence d'action. L'individu qui commet une action nuisible est une cause plus manifeste de douleur que l'individu qui cause le mal en ne faisant rien; et ceci influe naturellement, aux yeux de la multitude, sur la question de culpabilité. Bien entendu, un juge perspicace établit une distinction entre l'intention mauvaise et la négligence; et, d'autre part, une abstention vaut un acte à ses yeux. Mais le juge irréfléchi, au contraire, s'occupe bien moins de la question d'intention mauvaise que de la distinction entre agir et ne pas agir. Les lois criminelles des nations civilisées tiennent elles-mêmes peu de compte des abstentions et des omissions[1], et pour la raison notamment que celles-ci soulèvent peu d'indignation publique. Même si l'on admet

1. Stephen, *History of the Criminal Law of England*, II. 113. Hepp, *Zurechnung auf dem Gebiete des Civilrechts*, p. 115 (droit romain).

que les règles de la bienfaisance doivent être laissées en grande partie, pour les détails, à la juridiction de la morale privée, les limites de la loi sur ce chapitre semblent, comme le remarque Bentham, « susceptibles d'être étendues beaucoup plus loin qu'elles ne l'ont jamais été jusqu'ici ». Et il demande fort judicieusement : « Quand il y a danger pour la personne et que l'on peut sauver autrui sans se compromettre soi-même, pourquoi n'imposerait-on pas cette attitude comme un devoir, au même titre que le devoir de ne pas exposer autrui[1] »?

Avec le pouvoir d'analyse de la conscience morale croît l'importance qu'elle attache aux commandements positifs. Ce point est bien mis en lumière par une comparaison entre les moralités respectives de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Ainsi que l'a fait justement observer Seeley[2] : « L'ancienne formule de la loi commençait par « tu ne dois pas », la nouvelle commence par « tu dois ». Le jeune homme qui a observé la loi tout entière — qui s'est abstenu d'un certain nombre d'actions — reçoit l'ordre de faire quelque chose, de vendre ses biens et de nourrir les pauvres. La loi de Moïse passait condamnation sur celui qui péchait, qui faisait une chose défendue : l'âme qui commet le péché mourra; la condamnation du Christ est pour ceux qui n'ont pas fait le bien : « j'avais faim et vous ne m'avez point donné de nourriture ». Le pécheur que le Christ dénonce le plus souvent est celui qui n'a rien fait ». Cette caractéristique se retrouve fréquemment dans ses paraboles; ainsi celle du prêtre et du Lévite qui passèrent outre, celle du riche dont on ne dit

1. Bentham, *Principles of Morals and Legislation*, p. 322 *sq*. Dans une certaine mesure cependant, c'est ce qui a été reconnu par les législateurs, même au Moyen-Age. Le code sicilien de Frédéric II imposait une pénalité aux témoins inactifs d'une conflagration ou d'un naufrage, et une amende de quatre augustales à quiconque, entendant les cris d'une femme brutalisée, ne volait pas à son secours (*Constitutiones Napolitanæ siveæ Siculæ*, I. 28. 22. [Lindenbrog, *Codex Legum Antiquarum*, p. 715, 712]). Bracton (*De Legibus et Consuetudinibus Angliæ*, fol. 121, vol. II. 280 *sq*.) dit que celui qui pouvait sauver un homme de la mort et qui s'abstenait de le faire ne devait pas être exempt de châtiment. C'était un principe du Droit Canon qu'il faut regarder comme complice celui qui ne s'oppose pas au mal fait à son prochain, quand il est en son pouvoir de l'empêcher. (Geyer, *Lehre von der Nothwehr*, p. 74. Grégoire IX. *Decretales*, V. 12. 6. 2 : « Qui potuit hominem liberare a morte, et non liberavit, eum occidit »).

2. Seeley, *Ecce Homo*, p. 176.

aucun mal, sinon qu'un mendiant était couché à sa porte, couvert d'ulcères, et qu'à ce mendiant nul ne donnait l'aumône; celle du serviteur qui cacha dans un linge le talent qu'on lui avait confié. Il est toutefois manifestement exagéré de dire que la moralité nouvelle était la découverte « d'un nouveau continent sur le globe moral[1] ». Les coutumes de toutes les nations ne contiennent pas seulement des prohibitions, mais aussi des injonctions positives. Etre généreux envers ses amis, charitable aux nécessiteux, hospitalier pour les étrangers, ce sont des règles dont on trouve la trace, nous le verrons, chez les sauvages les plus arriérés que nous connaissions. Il n'y a qu'une différence de degré. Curr remarque, au sujet de la tribu Bangerang de Victoria : « Les restrictions indigènes (à la liberté) étaient, la plupart du temps, mais pas toujours, d'un caractère négatif : l'individu ne pouvait faire telle chose, ni dire telle autre, ni manger tel aliment. Ce qu'il devait faire en telles circonstances, ou même qu'il dût faire quelque chose, c'est ce que la coutume indiquait plus rarement[2] ».

L'esprit irréfléchi, en même temps qu'il a une tendance à ignorer ou à diminuer la culpabilité de celui qui, soit volontairement, soit par négligence, cause le mal en ne faisant rien, est prompt à exagérer la culpabilité de celui qui sans volonté mauvaise, mais étourdi ou téméraire, le cause par un acte positif. En réalité, ce dernier est blâmable, non pas pour ce qu'il a fait, mais pour ce qu'il a omis de faire, pour son manque d'attention, pour n'avoir pas pensé, ou avoir pensé d'une manière insuffisante, aux conséquences probables de son acte. Mais le juge superficiel mesure en grande partie la culpabilité de l'agent au mal visible qu'il a fait, et même, bien souvent, il attribue à l'insouciance ce qui n'est dû qu'à une complète malchance.

Il n'est pas vrai — Pollock et Maitland l'ont justement fait observer — que les barbares ne puissent pas remonter

1. *Ibid.* p. 179.
2. Curr, *Recollections of Squatting in Victoria*, p. 264 *sq.*

la chaîne de la causation au delà du chaînon immédiat; que, par exemple, ils ne songent point à attribuer la mort d'un homme à quelqu'un, à moins que ce quelqu'un n'ait porté le coup qui a couché le cadavre à ses pieds[1]. Chez les Wanyoro, quand une jeune fille meurt en couches, le séducteur est lui aussi condamné à mourir, s'il ne paie sa rançon de quelques vaches[2]. Chez les Wakamba, quand un homme, pour la deuxième fois, se rend coupable d'homicide étant en état d'ivresse, les anciens peuvent ou le condamner à mort, « ou forcer le marchand de boissons à payer une compensation à la famille de la victime[3] ». Dans le code indigène de Malacca, si des buffles ou du bétail vicieux « sont à l'attache sur une grand'route où les gens ont coutume de passer et repasser, et si ces buffles blessent quelqu'un de leurs cornes, ou autrement, leur propriétaire sera à l'amende d'un tahil et d'un paha, et paiera la dépense nécessaire à la guérison du blessé. Si la mort s'en est suivie, le propriétaire sera frappé d'amende selon les termes du Diyat, parce qu'il est criminel d'avoir mis ses bêtes à l'attache en un lieu mal choisi[4] ». Les lois d'Alfred disent que, si un homme porte une lance sur l'épaule, et que quelqu'un s'y vienne empaler, le porteur de la lance doit payer le *wer*[5]. D'après une coutume ancienne, qui était encore en vogue dans l'Angleterre du XIIIe siècle, on exigeait de l'homme inculpé d'homicide, avant qu'il se rendît à l'épreuve du combat (*wager of battle*, littéralement : gageure de bataille), qu'il prêtât le serment de n'avoir rien fait pour amener le défunt « plus loin de la vie et plus près de la mort[6] »; et des dommages que le moderne homme de loi, en Angleterre, n'hésiterait pas à déclarer « trop lointains » ne semblaient pas tels à l'auteur des pseudo « Lois d'Henri I[7] ». « A votre requête, je vous accompagne quand vous allez

1. Pollock and Maitland. *History of English Law before the Time of Edward I*, II. 470.
2. *Emin Pasha in Central Africa*, p. 83.
3. Decle, *Three Years in Savage Africa*, p. 487.
4. Newbold, *British Settlements in the Straits of Malacca*, II. 256 *sq*.
5. *Laws of Alfred* 36.
6. *Leges Henrici I*, XC. II. Bracton, *op. cit.* fol. 141 *b*, vol. II. 440 *sq*.
7. Pollock and Mait and, *op. cit.* II. 470 *sq*.

à vos propres affaires; mes ennemis m'assaillent et me tuent : il faut que vous payiez pour ma mort. Vous me menez voir une montre de bêtes sauvages, ou cet intéressant spectacle qu'offre un fou; la bête, le fou, me tuent : il vous faut payer. Vous suspendez votre épée, quelqu'un d'autre la fait choir de telle sorte qu'elle me coupe : vous paierez[1] ». Dans tous ces cas, vous avez fait quelque chose qui a contribué à la mort ou à la blessure, et vous êtes par suite tenu pour responsable de l'accident.

Mais quelque désir que marquent la coutume et la loi primitives de ramener un événement à sa source, elles se trompent aisément quand il s'agit de distinguer entre causes externes et internes, de découvrir où il y a culpabilité, où il n'y en a pas, et de déterminer, en cas de négligence, l'étendue de la culpabilité. L'ancienne loi teutonique, nous l'avons vu, distinguait entre le *vili* et le *vadhi*. Elle punissait l'homicide involontaire moins sévèrement, mais elle le punissait; et que l'action non intentionnelle fût le résultat d'un simple accident ou d'une étourderie, c'est un point dont la loi n'avait pas à connaître[2]. Suivant les lois d'Hammourabi, « si le docteur a traité un gentilhomme, gravement blessé, avec une lancette de bronze et a causé la mort du gentilhomme; ou si, ayant ouvert un abcès dans l'œil du gentilhomme avec une lancette de bronze, il a causé la perte de cet œil, qu'on lui coupe les mains[3] ». La loi de Moïse établit une distinction entre la présence et l'absence d'inimitié chez l'homicide, mais ne s'arrête pas à la différence entre la malchance et la négligence[4], à moins que la mort ne provienne des coups de corne d'un bœuf[5]. A cet égard, pourtant, comme à beaucoup d'autres, la législation des Juifs réalisa plus tard de grands progrès. Les Rabbins prirent grand soin de distinguer l'homicide purement accidentel de l'homicide par imprudence; ils exemptèrent celui-là de tout

1. *Leges Henrici I*, LXXXVIII, 9; XC, 11. Pollock and Maitland, *op. cit.* II. 471.
2. Wilda, *Strafrecht der Germanen*, p. 578. Geyer, *op. cit.* p. 88. Brunner, *Forschungen zur Geschichte des deutschen und französischen Rechtes*, p. 499
3. *Laws of Hammurabi*, 218.
4. *Nombres*, XXXV. 16 *sqq.* *Deutéronome*, XIX. 4 *sqq.*
5. *Exode*, XXI. 28-32. 35 *sq.* *Cf.* *Laws of Hammurabi* 250 *sqq.*

châtiment, tandis qu'ils condamnaient celui-ci à l'internement dans une cité de refuge[1]. Ils allaient même jusqu'à distinguer les cas où la mort était due exclusivement à la négligence de l'agent, et les cas où le défunt y avait contribué par quelque action blâmable. Le père ou le maître qui, en punissant son fils ou son élève, avait causé, sans intention, la mort de celui-ci; l'homme qui, par ordre du Sanhédrin, avait infligé à un coupable un châtiment corporel, et l'avait ainsi tué sans y prendre garde : on ne les internait pas dans une cité de refuge, ils échappaient à tout châtiment[2]. Quelque opinion que l'on puisse avoir d'autre part touchant ces stipulations, il est certain qu'elles témoignent d'un discernement remarquable sur un point où des législateurs d'un type plus grossier ont fait preuve d'un grand aveuglement. Dans les plus vieux des recueils anglais, nous ne constatons aucun effort pour distinguer les cas où le mort lui-même était répréhensible et les cas où on ne pouvait lui imputer aucune faute; et c'est ainsi que quantité de chevaux et de bateaux ont porté le poids d'un crime dont la bière était responsable[3]. Quand un charretier ivre était écrasé sous la roue de sa charrette, la charrette, le tonneau de vin qu'elle contenait, les bœufs qui la tiraient, tous étaient déodand[4]. D'après la loi coutumière des Ossètes, si un fusil volé partait entre les mains du voleur qui l'emportait, et tuait le voleur, les parents du voleur avaient une juste querelle contre le propriétaire du fusil[5].

En général, les lois modernes tiennent un homme pour responsable du mal qu'il a causé par manque de soin et de prévoyance ordinaires, et la nature du cas indique s'il devra payer des dommages ou subir un châtiment. Pourtant, et nous l'avons précédemment observé, son châtiment n'est pas uniquement déterminé par le degré

1. Rabbinowicz, *Législation criminelle du Talmud*, p. 173 *sqq.*
2. *Ibid.* p. 174. Benny, *Criminal Code of the Jews according to the Talmud Massecheth Synhedrin*, p. 115 *sq.*
3. Pollock and Maitland, *op. cit.* II. 474, n. 4.
4. *Three Early Assize Rolls for the County of Northumberland*, p. 96 *sq.* Sur le sens du terme « déodand » (*deo dandum*) dans l'ancien droit anglais, voyez *supra*, p. 271, n. 8.
5. Kovalewsky, *Coutume contemporaine*, p. 295.

d'insouciance dont il s'est rendu coupable, ni par le danger auquel il a exposé ses semblables, mais, en grande partie, par le mal qui en est résulté. Au contraire, s'il se trouve que personne n'a été blessé, on n'attache pas grande importance à la faute commise. Il est si vrai qu'en ces matières les jugements des hommes subissent l'influence des faits extérieurs que, même aujourd'hui, beaucoup parmi nous tiennent un homme pour responsable de tout dommage qui résulte directement d'un de ses actes, alors que le plus perspicace n'aurait pu prévoir à ces actes de telles conséquences[1]. Devant les tribunaux anglais (on pouvait encore, il n'y a pas longtemps, trouver pour l'affirmer des raisons plausibles, sinon suffisantes), si l'on était poursuivi pour blessures, ce n'était pas une défense que d'alléguer qu'il n'y avait ni négligence, ni intention de faire mal[2]. Et récemment, des juristes du continent ont attaqué le principe romain qu'il n'y a pas passibilité là où il n'y a pas faute[3], principe qui, plus ou moins modifié, a été adopté par les lois modernes[4]. Bien que ces juristes se donnent du mal pour bien montrer la différence entre le châtiment et l'indemnisation, la langue même dont ils se servent trahit la base presque éthique de leur théorie. Ce n'est que justice, disent-ils, que l'auteur du mal le compense, puisque celui qui l'a subi « est encore, lui, bien plus innocent ». Et l'on fait appel au « sens de la justice » pour obliger un homme qui s'évanouit dans la rue, et qui dans sa chute brise quelques articles fragiles, à indemniser de cette perte le propriétaire[5]. Ainsi, tandis qu'en cas de perte accidentelle les choses, généralement, en restent là, on fait exception quand l'instrument de cette perte est un être humain : exception fort déraisonnable, mais facile à expliquer. On est prêt à blâmer, à tort ou à raison, l'auteur d'une action nuisible; en même temps

1. Holmes, *Common Law*, p.. 80.
2. Stanley contre Powell, dans *Law Reports, Queen's Bench Division*, 1891, I. 86 *sqq*. Pollock and Maitland, *op. cit.* II. 475 *sq*.
3. Von Jhering, *Schuldmoment im römischen Privatrecht*, *passim*, surtout p. 20 *sqq*., 40 *sqq*. Hepp, *op. cit.*, p. 106.
4. Forsman, *Bidrag till läran om skadestand i brottmal*, p. 158 *sq*. Pollock, *Law of Torts*, p. 129 *sqq*.
5. Thon, *Rechtsnorm und subjectives Recht*, p. 106, n. 71.

on est disposé à négliger la cause, indirecte et lointaine, du mal, qui réside dans la conduite même de la victime. De là vient que l'on rejette sinon la culpabilité, du moins la passibilité sur celui qui est une cause de douleur parce qu'il a *fait* quelque chose, fût-ce par une simple contraction spasmodique de ses muscles; tandis que celui qui n'a fait que s'exposer au risque d'être blessé est regardé comme « le plus innocent des deux ».

Tout en imputant de la sorte la culpabilité, ou la quasi-culpabilité, à l'auteur innocent d'une action nuisible, on ne blâme pas, ou l'on ne blâme guère, celui dont le manque de prévoyance ou de maîtrise de soi a produit de la souffrance, pourvu que l'effet soit suffisamment éloigné de la cause. On en trouve des exemples dans la frivole indulgence avec laquelle, il n'y a pas longtemps, on regardait l'ivrognerie dans beaucoup de pays civilisés, et dans la criminelle indifférence que témoignent encore aujourd'hui la loi et l'opinion publique à la production de rejetons presque infailliblement voués à la misère, par suite des vices, de la pauvreté ou des infirmités de leurs parents. Intervenir en pareil cas, ce serait, dit-on, ou empiéter sur le droit de l'individu à la liberté, ou se mêler des affaires de la Providence. Mais il n'est pas généralement permis aux hommes de faire le mal pour la simple satisfaction de leurs appétits; et quant à la Providence, on pourrait tout aussi bien l'invoquer pour couvrir n'importe quelle autre faiblesse humaine. J'imagine que la véritable explication, c'est qu'ici, comme en d'autres cas analogues, la cause et l'effet sont si éloignés l'un de l'autre que les gens à courte vue ne perçoivent pas distinctement le lien qui les unit. En vérité, il est peu de points sur lesquels la conscience morale des civilisés ait autant besoin d'éducation intellectuelle que sur ses jugements touchant les cas d'imprévoyance ou d'insouciance. Et il n'est pas de mesure plus certaine de la culture morale d'un homme que le scrupule avec lequel il pèse les conséquences possibles des actes, et que le nombre de commandements positifs contenus dans son catalogue de devoirs.

Il est évident, d'après la nature intrinsèque de l'indignation et de l'approbation morales, que l'on ressent ces émotions, dès le début, non touchant certains modes de conduite en eux-mêmes, mais touchant certaines personnes en raison de leur conduite. Comme nous l'avons noté déjà, elles tirent une de leurs caractéristiques essentielles du fait qu'elles sont dirigées contre des agents sensibles. Par suite, il est naturel qu'elles donnent lieu à des jugements sur le caractère des hommes aussi bien que sur leur conduite. Et même quand un jugement moral a référence immédiate à un acte distinct, il tient compte de la volonté de l'agent prise en bloc. Le pardon qui suit le repentir sincère, et la distinction établie entre les outrages commis délibérément et de sang-froid et les outrages commis dans la colère et la passion, indiquent que les hommes, dans leurs jugements moraux, inclinent à considérer autre chose qu'une volition passagère. On retrouve la même tendance au fond de cette pratique générale de punir une seconde, puis une troisième offense, plus sévèrement que la première.

Chez les Massaï, « si un homme est plusieurs fois convaincu du même crime, ou s'il s'érige en fléau public, on le proclame hors la loi, on confisque ses biens, on le repousse à grand renfort de coups de tout établissement ou village dont il s'approche. A moins de trouver des amis dans une tribu non Massaï, le proscrit meurt d'inanition[1] ». Chez les Wakamba, « un meurtre est jugé par les anciens; si c'est le premier délit de ce genre que l'homme a commis, il est puni d'amende.... Mais le récidiviste est immédiatement mis à mort, tout le monde se jetant sur lui dès que le jugement est rendu... Le premier viol attire la peine du fouet, et l'amende d'une vache; la récidive appelle la mort[2] ». Chez les Wyandots de l'Amérique du Nord, « une femme coupable d'adultère se voit, une première fois, couper les cheveux; à la récidive, l'oreille gauche[3] ». Les lois des Incas, elles aussi, étaient plus indulgentes à la première faute qu'à la seconde[4]; dans le royaume de Méchoacan, où le premier vol n'était pas sévèrement puni, le récidiviste

1. Hinde, *The Last of the Masai*, p. 108.
2. Decle, *op. cit.* p. 487.
3. Powell, Wyandot Government, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* I. 66.
4. Herrera, *General History of the West Indies*, IV. 338 *sqq.*

était précipité dans un gouffre, et sa carcasse abandonnée aux oiseaux de proie[1]. Chez les Aléoutes, « on infligeait » pour le premier vol « un châtiment corporel; pour le second l'on coupait quelques doigts de la main droite; au troisième, on amputait la main gauche et quelquefois les lèvres; et le quatrième vol était puni de mort ». D'autres crimes aussi «étaient punis une première fois d'une réprimande du chef devant tout le monde; et à la récidive, on était maintenu quelque temps dans les chaînes[2] ». Les Kamtchadales brûlent les mains de ceux que l'on a souvent surpris en délit de vol : mais, la première fois, le voleur doit restituer et vivre dans la solitude sans compter sur l'aide d'autrui[3] ».Chez les Aînos, « le premier cambriolage est puni d'une correction sérieuse; à la récidive, on coupait tantôt le nez, tantôt les oreilles, tantôt l'un et les autres... Les récidivistes étaient chassés avec tous leurs biens meubles de leur maison et de leur village[4] ». Chez les insulaires de Murray, le premier vol ou meurtre n'était puni que d'une amende, mais la récidive entraînait la peine de mort[5]. D'après le Niti Sastra de Java, la première transgression de la loi peut être punie d'amende; la seconde, d'un châtiment affectant la personne; la troisième, de mort[6]. Le Code Pénal chinois prescrit, pour le premier vol, que le coupable soit marqué, à la partie inférieure du bras gauche, de deux mots qui signifient voleur; à la récidive, qu'il soit marqué des mêmes mots à la même partie du bras droit; à la deuxième récidive, qu'il meure par strangulation après la détention ordinaire[7]. Au Népaul, pour le premier vol ou même cambriolage, on coupe une main; pour le deuxième, l'autre; pour le troisième, c'est la mort[8]. Hérodote signale avec éloges que, dans la Perse antique, le roi lui-même n'avait pas le droit de mettre à mort l'auteur d'un crime unique[9]. D'après le Vendîdâd, la gravité d'un crime ne dépend pas seulement de la gravité du forfait, mais aussi de sa fréquence[10]. A Rome, la récidive aggravait le châtiment[11]. Dans la loi anglaise primitive, la récidive entraînait, pour la plupart des délits, la mort ou la mutilation[12]. Dans la législation de l'Europe moderne, il est généralement reconnu que la criminalité de certains crimes est augmentée par leur répétition.

Plus un jugement moral est influencé par la réflexion, plus il tend à scruter le caractère qui se manifeste dans l'échantillon individuel de conduite dont il s'agit. Mais

1. Herrera, *West Indies*, III. 255.
2. Veniaminof, cité par Petroff, Report on Alaska, dans *Tenth Census of the United States*, p. 152.
3. Krasheninnikoff, *History of Kamschatka*, p. 179.
4. Batchelor, *Ainu and their Folk-Lore*, p. 285.
5. Hunt, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXVIII. 6.
6. Raffles, *History of Java*, I. 262
7. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCLXIX, p. 285.
8. Hodgson, *Miscellaneous Essasy*, II. 235.
9. Hérodote, I. 137.
10. *Vendîdâd*, IV. 17 *sqq.*
11. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 1044.
12. Stephen, *op. cit.* I. 58.

le jugement le plus superficiel se rapporte toujours à une volonté conçue comme une entité continue; à une personne considérée comme source de plaisir ou de douleur. Ceci est également vrai des sauvages et des civilisés. Les animaux domestiques eux-mêmes, en réponse à un coup ou à une caresse, se comportent diversement à l'égard de personnes diverses, selon leur expérience antérieure de l'agent.

CHAPITRE XIII

POURQUOI L'ON PORTE DES JUGEMENTS MORAUX SUR LA CONDUITE ET LE CARACTÈRE. ÉVALUATION MORALE ET LIBRE ARBITRE

Nous avons examiné, d'un point de vue évolutionniste, la nature générale des sujets des jugements moraux. Nous avons vu que ces jugements portent essentiellement sur la conduite et le caractère; et que plus le jugement moral est éclairé et pénétrant, plus il tient compte des divers éléments qui composent la conduite et le caractère. Mais une question importante attend encore notre réponse : pourquoi en est-il ainsi? Nous ne saurions nous contenter du fait pur et simple que seule la volonté est moralement bonne ou mauvaise. Il faut que nous cherchions à l'expliquer.

Après ce que nous avons déjà dit, l'explication n'est plus difficile à trouver. On porte des jugements moraux sur la conduite et le caractère, parce que ces jugements naissent d'émotions morales; parce que ces émotions morales sont des émotions rétributives; parce qu'une émotion rétributive est une réaction, bienveillante ou hostile, de l'esprit à l'égard d'un être vivant (ou de n'importe quoi pris pour tel) regardé comme une cause de plaisir ou de douleur; parce qu'enfin un être vivant n'est regardé comme cause véritable de plaisir ou de douleur que dans la mesure où ce plaisir ou cette douleur sont présumés

causés par sa volonté. Je trouve une preuve de la justesse de cette explication dans le fait que non seulement les émotions morales, mais aussi les émotions rétributives non morales, sont ressenties à l'égard de phénomènes exactement semblables par leur nature à ceux qui suscitent des jugements moraux.

Tout de même que l'indignation morale, on ne peut éprouver l'émotion de la vengeance qu'à l'égard d'un être sentant ou passant pour tel. Nous pouvons bien avoir un instant de colère contre un objet inanimé, mais cette colère n'est pas durable : elle disparaît dès que nous réfléchissons que cet objet est incapable de ressentir la douleur. Soit même un chien qui, en jouant avec un autre chien, se fait mal, mettons, en se jetant contre un arbre : son attitude courroucée se transforme dès qu'il perçoit la nature réelle de ce qui a causé sa douleur[1].

Aux blessures reçues d'êtres inanimés équivalent les blessures reçues accidentellement d'êtres animés. Si du bras ou du pied je pousse mon voisin, et s'il est convaincu que la poussée n'est ni intentionnelle, ni prévue, ni due à ma négligence, il ne peut certes pas me témoigner de colère. Et pourquoi ne le peut-il pas? Voici comment Bain répond à cette question : « Sachant que l'inviolabilité absolue est impossible en ce monde, et que nous sommes tous, chacun à notre tour, exposés à des blessures accidentelles de la part de nos semblables, nous disciplinons notre esprit, nous le plions à laisser passer les maux non intentionnels sans la satisfaction d'infliger à l'offenseur un mal correspondant[2] ». On pourrait encore répondre qu'une blessure accidentelle n'affecte en rien le « sentiment de soi » du patient. Mais aucune de ces explications ne pénètre au fond de la question. Rappelons-nous encore qu'un chien même ne confond pas une bousculade avec un coup de pied : et ceci ne peut ni être le résultat de la discipline,

1. Hiram Stanley, *Studies in the Evolutionary Psychology of Feeling*, p. 154 *sq.*

2. Bain, *Emotions and the Will*, p. 185.

ni avoir de rapport avec le sentiment de l'orgueil humilié[1]. La vérité, c'est que le chien flaire un ennemi dans celui qui le frappe, mais non dans celui qui trébuche sur lui. Plus clairement encore mon voisin établit la distinction entre une partie de mon corps et moi-même, être volitif, et il découvre que je ne suis pas, moi, un légitime objet de ressentiment, quand la cause du mal fut simplement mon bras ou mon pied. On ne me désigne, *moi*, comme cause d'un événement que dans la mesure où on le croit produit par ma volonté; et *moi*, entité de l'ordre volitif et sensible, je ne puis être un juste objet de ressentiment qu'en tant que cause de douleur.

Nous ne sommes guère enclins au ressentiment pour les blessures que nous infligent des animaux, de petits enfants ou des fous, quand nous reconnaissons leur incapacité à juger de la nature de leurs actes. Ils ne sont pas les causes réelles du mal que ces actes ont produit, puisqu'ils ne l'ont ni voulu, ni prévu, ni pu prévoir. « Pourquoi », dit le Stoïcien, « supporte-t-on le délire d'un malade, les égarements d'un fou, ou les coups impudents d'un enfant? Parce qu'évidemment ils ne savent ce qu'ils font... Qui se croirait en possession de sa raison, s'il rendait coup pour coup à une mule, morsure pour morsure à un chien[2]? ». Hartley fait cette remarque : « A mesure que nous avançons dans l'observation, dans l'expérience, dans la faculté d'analyser les actions des animaux, nous observons que les animaux et les enfants, et même en certains cas les adultes, n'ont que peu de part aux actions qu'on leur attribue[3] ».

Le ressentiment délibéré s'arrête à considérer les motifs de l'acte. Lorsqu'un homme dit un mensonge, nous n'avons pas à son égard les mêmes sentiments s'il l'a fait pour nous sauver la vie ou dans son propre intérêt. En outre, notre colère se calme ou disparaît, si nous découvrons que

1. Les Cafres de Koussa, d'après Lichtenstein, (*Travels in Southern Africa*, I. 254) attendent de l'éléphant ce même discernement; car « si un éléphant est tué, ils cherchent à se justifier devant l'animal mort, en lui déclarant solennellement que le malheur a été purement accidentel et nullement projeté ».

2. Sénèque, *De ira*, III. 26 *sq.*

3. Hartley, *Observations on Man*, I. 493.

notre offenseur a agi par contrainte, ou sous l'influence de quelque impulsion non volitive, trop forte pour qu'un homme moyen puisse y résister. En ce cas, la cause principale de l'outrage ne fut pas sa volonté, conçue comme une entité continue. Celle-ci a cédé à une volonté étrangère, à contre-cœur, par nécessité pour ainsi dire, ou à une conation puissante extérieure à la personne réelle. L'homme n'a été qu'un instrument dans la main d'un autre, ou il était « hors de lui », « avait perdu l'esprit ». Quand nous sommes en colère, dit Montaigne, « c'est la passion qui parle : ce n'est pas nous[1] ». La psychologie religieuse des anciens Grecs attribuait les actes commis dans une excitation soudaine de l'esprit à l'*Atè* qui égare l'esprit, et qui conduit l'homme à des actes qu'il regrette sincèrement, une fois redevenu lui-même. Aussi l'*Atè* a-t-elle dans sa suite les *Litæ*, les humbles prières du repentir, qui doivent réparer, devant les dieux et les hommes, tout le mal qui a été fait[2]. Le chanteur védique offre ses excuses : « Ce n'est pas notre volonté propre, ô Varouna, qui nous égare, c'est quelque séduction : vin, colère, jeu, et notre folie[3] ». On regarde, dans les îles Andaman, les explosions violentes de la colère ou du ressentiment comme le résultat d'une « possession » temporaire, et l'on considère la victime de ces accès comme provisoirement irresponsable[4]. Nous avons souvent vu que l'on attribuait la folie à une possession du démon. Dans l'ancienne Irlande on la croyait souvent causée par quelque pouvoir magique et méchant, en général celui de quelque druide; de là vient qu'à plusieurs reprises, dans les gloses du Senchus Mor, on dépeint le fou comme celui « sur lequel a été jetée la baguette magique[5] ». Ce qu'une personne accomplit en état de folie, ce n'est pas un acte commis par *elle*.

1. Montaigne, *Essais*, II. 31 (*Œuvres*, p. 396).
2. *Iliade*, IX. 505 *sqq.* Müller, *Dissertations on the Eumenides*, p. 108.
3. *Rig-Veda*, VII. 86. 6.
4. Man, dans *Jour. Anthr. Inst.* XII. 111.
5. Joyce, *Social History of Ancien Ireland*, I. 224.

Etait-ce Hamlet qui offensa Laerte? Hamlet, jamais !
Si Hamlet est arraché de lui-même
Et, dans l'instant qu'il n'est pas lui-même, offense Laerte,
Alors ce n'est pas Hamlet qui commet l'offense, Hamlet le nie.
Qui donc la commet alors? Sa folie : et s'il en est ainsi,
Hamlet est du parti qui a été offensé;
Sa folie est l'ennemie du pauvre Hamlet[1].

Notre ressentiment ne s'attache pas seulement à des actes et à des volitions, mais aussi, quoique moins vivement, à des omissions : et quand on attribue une blessure au manque de prévoyance, notre ressentiment est proportionné — toutes choses égales d'ailleurs — au degré de négligence que nous mettons au compte du délinquant. Nous regardons un homme comme la cause d'un accident, si nous croyons que sa volonté aurait pu le prévenir. Mais un accident résultant de la négligence n'est pas causé par la volonté au même degré que s'il était intentionnel. Et moins, dans un cas donné, on pouvait attendre de prévoyance, moindre est la part de la volonté dans la production de l'événement.

Notre ressentiment est accru par la répétition de l'offense, et il atteint son comble quand nous découvrons chez notre adversaire une mauvaise volonté habituelle à notre égard. Par contre, ainsi que nous l'avons noté dans un autre chapitre[2], l'offensé n'est pas sourd à la demande de pardon venue d'un repentir sincère. Comme l'indignation morale, le ressentiment non moral tient compte du caractère de l'offenseur.

Si nous passons à l'émotion de gratitude, nous trouvons encore la même ressemblance entre les phénomènes qui donnent naissance à cette émotion et ceux qui suscitent l'approbation morale. Nous pouvons éprouver une sorte d'affection rétributive pour les objets inanimés qui nous ont donné du plaisir; « on en vient à aimer une tabatière, un canif, une canne dont on s'est longtemps servi, et à leur vouer une sorte de véritable amour et attachement[3] ».

1. Shakespeare, *Hamlet*, V. 2.
2. *Supra*, ch. III.
3. Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 136.

Mais la gratitude, qui contient le désir de plaire au bienfaiteur, ne peut être raisonnablement suscitée que par des objets eux-mêmes capables d'éprouver du plaisir. Et puis, à la réflexion, nous ne nous sentons pas reconnaissants envers quelqu'un qui nous a obligés par pur accident. Puisque la gratitude est dirigée vers la cause présumée du plaisir, et puisqu'on ne regarde une personne comme cause qu'en tant qu'être capable de volitions, la gratitude présuppose que notre plaisir est dû à la volonté de cette personne. C'est pour la même raison que l'obligé tient compte des motifs. Comme le remarque Hutcheson, « une largesse venant d'un donateur que l'on craint moralement mauvais, ou une largesse extorquée par la force, ou faite en vue d'un intérêt personnel, ne procure pas la véritable affection : bien au contraire, elle peut soulever l'indignation[1] ». Comme l'approbation morale, la gratitude peut être éveillée non seulement par des actes et des volitions, mais par l'absence de volitions, dans la mesure où celle-ci paraît imputable à une bonne disposition de la volonté. Et de même que le juge moral, l'homme reconnaissant voit se modifier son sentiment rétributif, selon l'idée qu'il se fait du caractère du bienfaiteur.

Ainsi donc, dans leur nature générale, les cognitions qui déterminent le ressentiment et la gratitude, émotions non morales, sont exactement analogues à celles qui déterminent l'indignation et l'approbation, émotions morales. Morale ou non, une émotion rétributive est dirigée essentiellement vers un moi, une entité de l'ordre sensible et volitif, que l'on conçoit comme cause du plaisir ou de la douleur. Ainsi se trouve résolu un problème qui défie, nécessairement, toute tentative de solution si l'on se refuse à reconnaître l'origine purement émotive des jugements moraux ; un problème qui n'a pas été du tout étudié, ou qui, même dans la faible mesure où on l'a jugé digne d'examen, n'a pas été compris, je crois, par ceux qui l'ont abordé. L'on a prétendu, par exemple, que si la louange et la cen-

1. Hutcheson, *Inquiry concerning Moral Good and Evil*, p. 157.

sure morales ne s'appliquent pas aux objets inanimés ou aux auteurs d'actes involontaires, c'est parce qu'elles n'ont de raison d'être que « là où elles peuvent produire quelque effet[1] »; on a soutenu que, si le jugement moral s'occupe de la question de contrainte, c'est parce que « la société n'est sûre d'un homme qu'autant qu'il agit moralement selon sa libre volonté[2]. » On a encore affirmé que, si nous ne regardons pas un aliéné comme responsable, c'est parce que « nous savons son esprit si malade qu'il est impossible que la réprobation morale modifie à elle seule son caractère de manière à en faire par la suite un homme sur qui l'on puisse compter[3] ». Dans ces divers exemples on attribue à un calcul utilitaire le fait d'appliquer à tel ou tel objet la louange ou la censure morales[4], alors qu'en réalité ce fait est déterminé par la nature de l'émotion morale qui gît à la base du jugement. Et Stuart Mill fait cette objection, (dont il semble d'ailleurs n'avoir jamais aperçu toute la portée) : tandis que nous pouvons bien décerner la louange et la censure dans le dessein exprès de peser sur la conduite, « il n'est pas d'effets, si salutaires soient-ils, que nous attendions d'un sentiment, qui puissent jamais nous procurer ce sentiment lui-même. »

La nature des émotions morales nous donne aussi la clef d'un autre problème important, source de controverses sans fin : le problème de la co-existence de la responsabilité morale avec la loi générale de cause et d'effet. On a soutenu que la responsabilité, et les jugements moraux en général, sont incompatibles avec l'idée que la volonté humaine est déterminée par des causes : « ou bien », a-t-on dit, « le libre arbitre est un fait, ou bien le jugement moral est une illusion »; argumentation fort bien résumée en ces termes par Sir Leslie Stephen : « La responsabilité morale implique, dit-on, la liberté. Un homme n'est responsable que de ce qu'il cause. Or, la *causa causæ*

1. James Mill, *Fragment on Mackintosh*, p. 370.
2. Ziegler, *Social Ethics*, p. 56 *sq.*
3. Clifford, *Lectures and Essays*, p. 296.
4. Voyez aussi James Mill, *op. cit.* p. 261, 262, 375.
5. Stuart Mill, note, dans James Mill, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, II. 323.

est aussi la *causa causati*. Si je suis causé en même temps que je suis cause, cela qui me cause est cause de ma conduite; je ne suis qu'un lien passif dans la chaîne qui transmet la force. Ainsi, puisque chaque individu est le produit de quelque chose d'extérieur à lui-même, sa responsabilité retombe réellement sur ce quelque chose. L'univers, ou la cause première, est seul responsable; et comme il n'est responsable que devant lui-même, la responsabilité devient une illusion pure et simple[1]. » Si, nous dit-on encore, le déterminisme était vrai, alors, en saine logique, les êtres humains ne seraient pas des sujets d'évaluation morale plus plausibles que les objets inanimés; l'application de louange morale ou de blâme moral serait, « en soi, aussi absurde qu'un applaudissement au soleil levant ou une imprécation contre la pluie[2] »; la seule admiration que mériterait l'homme vertueux serait celle « que nous accordons à juste titre à une machine bien faite[3] ». Or ces déductions tirées de la doctrine déterministe ne sont pas seulement des armes forgées par ses adversaires; elles sont acceptées par beaucoup de ses partisans. Richard Owen et son école soutenaient que, puisque le caractère d'un homme est fait *pour* et non *par* lui, il n'y a pas de justice à le punir de ce qu'il ne saurait empêcher[4]. Pour Stuart Mill, être responsable, c'est tout simplement être passible d'un châtiment infligé dans un but utilitaire[5]. A son tour, Sidgwick — dont l'attitude à l'égard de la théorie du libre arbitre est celle d'un sceptique — estime que la conception rétributive du châtiment et les autres idées courantes de « mérite », de « démérite », de « responsabilité », impliquent le postulat d'une volonté libre; aussi demande-t-il que ces termes, si l'on en maintient l'usage, revêtent des acceptions nouvelles. « Si », dit-il, « l'acte fautif, et les qualités mauvaises qu'il révèle dans le caractère, sont conçus comme les effets nécessaires de causes antérieures ou extérieures

1. Leslie Stephen, *Science of Ethics*, p. 285.
2. Martineau, *Types of Ethical Theory*, II. 41 *sq.*
3. Balfour, *Foundations of Belief*, p. 25.
4. Stuart Mill, *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. p. 506.
5. *Ibid.* p. 506 *sqq.*

à l'existence de l'agent, la responsabilité morale (au sens ordinaire) du mal qu'il a fait, ne peut plus retomber sur lui. D'autre part, le déterministe peut donner aux mots d' « indignité » ou de « responsabilité » un sens non seulement clair et défini, mais le seul acceptable au point de vue utilitaire. Dans cet esprit, si j'affirme que A est responsable d'un acte funeste, je veux dire qu'il est légitime de l'en punir; primordialement, afin que la crainte du châtiment puisse l'empêcher, lui et les autres, de commettre des actes semblables à l'avenir[1] ».

Si ces conclusions sont fondées, il est clair, qu'il soit juste ou non d'infliger des châtiments, qu'au point de vue déterministe le *sentiment* d'indignation morale ou d'approbation morale est absurde. Et pourtant c'est un fait que ces émotions sont ressenties aussi bien par les déterministes que par les partisans du libre arbitre. En apparence, elles ne sont pas le moins du monde ébranlées par l'idée de sujétion de la volonté humaine à la loi générale de cause et d'effet. Des émotions sont toujours déterminées par des cognitions spécifiques, et elles durent ce que dure l'influence de ces cognitions. Cela m'attriste d'apprendre qu'un malheur est survenu à mon ami; mais ma tristesse disparaît si je découvre que c'est une fausse nouvelle. Je m'irrite contre une personne qui me fait mal; mais si je reconnais que c'était par accident, mon irritation tombe tout aussitôt. Un crime atroce soulève mon indignation; mais celle-ci s'arrête net si l'on me dit que l'auteur est un fou. D'autre part, j'ai beau me convaincre que la conduite et le caractère de quelqu'un sont dans leur moindre détail le produit de causes, cette conviction ne m'empêche pas d'éprouver à son égard des émotions rétributives, soit gratitude ou colère, soit approbation ou ressentiment moraux. J'en conclus qu'une émotion rétributive n'est pas essentiellement déterminée par la cognition du libre arbitre. Je tiens que Spinoza se trompe quand il suppose que les hommes « se vouent entre eux un amour

1. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 71 *sq*.

ou une haine plus grands qu'aux autres objets, parce qu'ils croient qu'ils sont libres[1] ». Et quant à l'idée que l'évaluation morale est incompatible avec le déterminisme, elle résulte, à mon avis, soit de ce que l'on n'a pas su reconnaître l'origine émotive des jugements moraux, soit encore de ce que l'on n'a pas assez profondément pénétré la nature véritable des émotions morales. Il semble facile, au demeurant, d'expliquer le sophisme inhérent à cette conception.

Nous avons vu que l'objet de l'approbation ou de la désapprobation morales est la volonté, et que la responsabilité d'un individu se trouve diminuée dans la mesure où sa volonté subit une pression du fait de conations non volitives. La pleine responsabilité présuppose ainsi que l'on est libre de cette pression et, en particulier, libre de toute contrainte extérieure. D'où l'on infère qu'elle présuppose aussi que l'on est libre de la causation et qu'à la complète détermination correspond la complète irresponsabilité. On confond contrainte et causation, parce que l'on regarde en réalité la cause qui détermine la volonté comme un pouvoir de contrainte extérieur à cette volonté.

L'esprit populaire croit fermement à la loi de cause et d'effet. Il admet, si peu qu'il y réfléchisse, que tout ce qui arrive en ce monde a une cause; et si la cause naturelle demeure cachée, il est prêt à recourir à une cause surnaturelle pour expliquer l'événement. Or, dans le cas des volitions humaines, la chaîne de la causalité est souvent particulièrement obscure; comme l'a dit Spinoza, s'il est vrai que les hommes ont conscience de leurs volitions et de leurs désirs, « ils ne rêvent même jamais, dans leur ignorance, aux causes qui les ont inclinés à désirer et à vouloir[2] ». Par suite, quand ils sont d'humeur philosophique, ils tendent à attribuer leurs actes à l'influence d'une puissance extérieure gouvernant les affaires humaines : dieu, ou destin tout puissant. Sans doute, la

1. Spinoza, *Ethica*, III. 49, Scholie. 2. *Ibid.* livre I, Appendice.

Providence peut réaliser ses vues sans prendre comme instrument la volonté de l'homme, et le Destin le peut aussi[1]; ce qui arrive « par hasard », et qui souvent n'est pas moins merveilleux qu'une chose décrétée par la volonté humaine, peut tout aussi bien être attribué à une cause surnaturelle. Mais, d'autre part, il est si clair que les actions des hommes sont généralement précédées de volitions, que l'esprit le plus simple en est frappé; les hommes primitifs même en ont si fortement l'impression qu'ils tendent à attribuer tout événement à une volonté. Le fataliste reconnaît donc le lien entre la volition et l'action; mais il regarde celle-là comme un instrument aux mains d'une force extérieure à l'agent, et qui oblige celui-ci d'exécuter ses desseins. Parfois elle atteint son but d'une façon que l'agent lui-même ne prévoit pas. Mahomet dit : « Quand Dieu a ordonné à une créature de mourir en un certain lieu, Il fait en sorte que les besoins de cette créature la dirigent vers ce lieu[2] »; et voici un dicton populaire commun à tout l'Islam : « Quand la Destinée descend, elle aveugle les yeux des hommes[3] ». Parfois, la puissance extérieure amène sa victime à vouloir ce qu'elle se propose, en excitant en elle une passion irrésistible; ainsi Zeus, quand il poussa Clytemnestre à égorger Agamemnon; ou bien ce sont les volitions elles-mêmes que l'on regarde comme décrétées par cette puissance. A Wärend, en Suède, les femmes disent avec compassion en parlant de la victime d'un meurtre, ou même de l'exécution du meurtrier : « Eh bien, c'était sans doute sa destinée »; ou encore : « Le pauvre homme, quel triste sort ![4] » « Voici, dans l'un des textes Pahlavi, les paroles que l'on prête à l'Esprit de Sagesse : « Même armé de la force et de la puissance de la sagesse et du savoir, même alors, il n'est pas possible de lutter contre le destin. Car lorsque entre en jeu la prédestination pour la vertu ou

1. Un texte Pahlavi définit le destin « ce qui est ordonné depuis le commencement », et la providence divine, ce que les êtres sacrés « peuvent aussi accorder d'autre part ». (*Dînâ-î Maînôg-î Khirad*, XXIV. 6 *sq.*).

2. Lane, *Arabian Society in the Middle Ages*, p. 6

3. Burton, traduction des *Mille et une Nuits* (*Arabian Nights*), I. 62, n. 2.

4. Hyltén-Cavallius, *Wärend och Wirdarne*, I. 206.

pour le contraire, le sage se trouve manquer à son devoir, et l'homme habile dans le mal devient intelligent; le cœur pusillanime s'enhardit, et le brave devient pusillanime; le diligent devient paresseux, et le paresseux agit avec diligence. Exactement comme les destins l'avaient réglé d'avance pour chaque chose, la cause y pénètre, et en chasse tout le reste[1] ».

Et l'esprit populaire n'est pas seul à interpréter la causation comme une contrainte, s'agissant des volitions humaines. On pourrait citer jusqu'à des philosophes, et non des moindres, témoin Hamilton[2], témoin Mansel[3], qui semblent absolument incapables de distinguer entre le déterminisme et le fatalisme. Laurie, de son côté, écrit : « Le déterminisme est un mot récemment adopté pour couvrir le fatalisme et embrouiller les questions... Liberté ou destinée, voilà la seule alternative[4] ». Or assurément ceux qui « embrouillent les questions » sont ceux qui identifient le déterminisme et le fatalisme. Et la même confusion se dissimule mal sous le principal argument qui ait été produit en faveur du libre arbitre. On dit que « je dois » contient « je peux », et que les hommes ne sont pas responsables de ce qu'ils ne peuvent éviter. C'est parfaitement exact, si « je ne peux pas » signifie que l'on est sous contrainte, et si « je peux » signifie que l'on est libre de contrainte. Mais ce n'est certainement pas vrai si, par « je peux », on veut dire que « je » est une cause première, qui n'est déterminée par rien.

Quand on croit que la volonté de quelqu'un est contrainte par un pouvoir extérieur à lui, on ne peut évidemment le tenir pour responsable de ce qu'il fait sous cette contrainte. Nous sommes responsables de cela seul qui est dû à notre volonté. Un débauché élevé dans la corruption est moins blâmable, à vice égal, qu'un débauché élevé dans un milieu favorable à la vertu. Si nous savons qu'un criminel fut, dans son enfance, enlevé par une

1. *Dînâ-î Maînôg-î Khirad*, XXIII. 3 *sqq*.
2. Hamilton, *Lectures on Metaphysics*, II. 410 *sqq*.
3. Mansel, *Prolegomena Logica*, p. 329 *sqq*.
4. Laurie, *Ethica*, p. 307, 319.

bande de pickpockets, et dressé à cette profession, nous le regardons certainement avec quelque indulgence. On peut dire pourtant, dans ces deux cas, que si la conduite du coupable est due en grande partie à l'influence de circonstances extérieures sur sa volonté, cette influence n'était pas irrésistible, qu'il aurait pu se sauver par un effort de volonté, et que dès lors il n'est pas absolument irresponsable. Dans le cas, au contraire, de la destinée contraignante, il n'y a pas d'évasion possible : la compulsion est absolue. Dès lors, l'aboutissant logique du fatalisme radical est la négation de toute imputabilité morale, la répudiation de tout jugement moral[1].

Il n'en va pas ainsi du déterminisme. Tandis que le fatalisme présuppose l'existence d'une personne placée sous la contrainte d'un pouvoir extérieur à elle, le déterminisme regarde cette personne elle-même comme étant à tous égards le produit de causes. Il n'imagine pas qu'une partie de la volonté ait pu exister avant la formation de la personne par ces causes; la volonté n'est pas contrainte par ces causes, mais façonnée par elles. Quand nous disons de quelqu'un qu'il est sous l'influence de circonstances extérieures ou qu'il est dompté par le destin, nous regardons son *moi* comme existant indépendamment de ce qui influe sur lui ou de ce qui le dompte, nous lui attribuons un caractère inné sur lequel s'exerce la pression de l'extérieur. Il aurait été différent s'il avait grandi dans des conditions de vie différentes, ou si le destin l'avait laissé tranquille. Mais ce qui n'aurait absolument aucun sens, c'est de dire qu'il aurait été différent si différentes eussent été les causes auxquelles il doit l'existence : par exemple, s'il descendait de parents autres que les siens. Voilà qui

1. Au sujet des habitants de l'Afrique Orientale du Nord, Munzinger remarque (*Ostafrikanische Studien*, p. 66) : « Qu'ils soient chrétiens, païens ou musulmans, ils attribuent à l'intervention directe de Dieu la vie et la mort, le bonheur et le malheur, la vertu et le crime. C'est dans cette aveugle nécessité que le malfaiteur cherche son excuse, le malheureux sa consolation ». *Cf.* aussi Doughty (*Arabia Deserta*, I. 155) sur les Bédouins. Mais les hommes ne se conduisent pas en philosophes dans la pratique courante de la vie; aussi le fataliste est-il, en général, aussi disposé que n'importe qui à juger la conduite de son prochain. D'après divers écrivains de l'antiquité, la puissance de la destinée est limitée de telle sorte qu'elle n'exclut point la responsabilité personnelle. (Voir Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, I. 59 *sq.*).

montre bien que nous distinguons le moi originel d'un être et le moi qui est en partie inné, en partie dû à des circonstances extérieures. Le caractère inné appartient au moi originel et, strictement parlant, c'est uniquement sur le caractère inné que le juge moral perspicace porte son jugement, pour autant que la loi permet son analyse, c'est-à-dire en mesurant avec soin le degré de pression auquel ce caractère a été soumis, tant par la partie non volontaire de l'individu lui-même que par le monde extérieur[1]. Au dire du fataliste, le caractère inné est *nécessité*; il ne saurait donc être question de responsabilité personnelle. Au dire du déterministe, le caractère inné est *causé*; mais ceci n'a rien à voir avec la question de responsabilité. Les émotions morales sont aussi indépendantes de l'origine du caractère inné que les émotions esthétiques de l'origine de l'objet beau. En tant qu'émotions rétributives, les émotions morales sont essentiellement dirigées vers des entités de l'ordre sensible et volitif, conçues elles-mêmes non pas comme n'ayant pas de cause, mais simplement comme causes de plaisir ou de douleur.

1. Schopenhauer, dans ses essais sur l'éthique : *Die Freiheit des Willens* (*Sämmtliche Werke*, VII. 83 *sqq*) et *Die Grundlage der Moral* (*ibid.* VII. 273 *sqq.*) montre bien que le caractère inné est le sujet propre du jugement moral. Le caractère inné, dit-il, ce véritable noyau de l'homme complet, contient le germe de toutes ses vertus et de tous ses vices. Et bien que Schopenhauer se trompe en soutenant que le caractère d'un individu donné reste toujours le même, je crois hors de doute que les variations successives auxquelles il peut être sujet ne sont imputables à l'individu personnellement que dans la mesure où elles sont causées par son caractère inné.

CHAPITRE XIV

REMARQUES PRÉLIMINAIRES. L'HOMICIDE EN GÉNÉRAL

Nous avons discuté la nature générale des phénomènes qui ont une tendance à susciter le blâme moral ou la louange morale. Nous avons vu que l'on porte, et pourquoi l'on porte, des jugements moraux sur la conduite et le caractère. Il nous reste à présent à examiner les modes particuliers de conduite qui sont sujets à l'évaluation morale, et à considérer comment les différents peuples les ont jugés aux différentes époques.

Une pareille investigation, si elle entrait minutieusement dans le détail, n'aurait pas de terme. Elle aurait, entre autres choses, à tenir compte de toutes les coutumes en usage parmi les races des hommes, puisque chaque coutume constitue une règle morale. Et cette entreprise devient clairement impossible, quand nous voyons à quel point la conduite de l'homme, et surtout du sauvage, est entravée par la coutume. Ainsi, chez les Wanika, « si un homme à l'audace d'améliorer l'architecture de sa hutte, de faire sa porte plus large qu'il n'est d'usage; s'il vient à porter un vêtement plus beau ou d'une autre coupe que celui des autres, il est sur le champ frappé d'amende[1] ». Si les ancêtres d'un Australien avaient l'habitude de se marquer le front d'un trait blanc au cours d'une céré-

1. New, *Life, Wanderings, and Labours in Eastern Africa*, p. 110.

monie, il faut que leur descendant les imite[1]. Ce que Nansen dit des Groenlandais — à savoir, qu'ils avaient depuis le début des coutumes et des règles fixes pour toutes les circonstances possibles de la vie[2] — est vrai, essentiellement, de beaucoup de races inférieures, sinon de toutes.

Il faut donc nous en tenir aux modes principaux de conduite qui intéressent la conscience morale de l'humanité, et qu'il est commode de diviser en six groupes. Le premier groupe comprend les actes, abstentions et omissions qui concernent directement les intérêts de nos semblables, leur vie ou leur intégrité corporelle, leur liberté, leur honneur, leur propriété, et ainsi de suite. Le deuxième comprend les actes, abstentions et omissions qui regardent surtout le bien-être de l'individu : suicide, tempérance, ascétisme. Le troisième, qui en partie se confond avec les deux premiers, et s'en distingue en partie, a trait aux relations sexuelles des humains. Le quatrième couvre la conduite des hommes envers les animaux; le cinquième, leur conduite envers les morts; le sixième et dernier, leur conduite envers les être réels ou imaginaires qu'ils croient surnaturels. Nous examinerons chacun de ces groupes séparément, dans l'ordre que nous venons d'indiquer; et non content d'une simple description des faits, nous nous efforcerons, dans chaque cas, de découvrir le principe sur lequel repose le jugement moral.

Notre premier devoir envers nos semblables, c'est, dit-on communément, de respecter leur vie. Je crois pouvoir affirmer qu'il en est ainsi non seulement dans les nations civilisées, mais aussi dans les races inférieures, et que si un sauvage se reconnaît quelque obligation morale envers son prochain, il considère que la plus grande offense qu'il lui puisse faire, c'est de le mettre à mort.

Cependant, certaines peuplades non civilisées passent pour faire bon marché des vies humaines.

1. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 11.

2. Nansen, *Eskimo Life*, p. 104.

Les Dieyerie d'Australie, nous dit-on, tueraient, pour une vétille, leur ami le plus cher[1]. Aux îles Fidji règne « le mépris le plus complet de la vie humaine[2] ». Un Massaï tue son ami ou son voisin dans une rixe, à propos d'un troupeau capturé, « et n'en vit pas moins joyeux par la suite[3] ». Chez les Bachapin, tribu de Betchouanas, le meurtre « suscite peu de commentaires, sauf dans la famille de la victime, et ne vaut, paraît-il, à son auteur, ni honte, ni d'autre remords que la crainte d'une vengeance[4] ». Les Oraons du Bengale « sont prêts à faire payer de la vie la plus légère provocation » : le colonel Dalton se demande s'ils y voient quelque faute morale[5]. Certains montagnards des Himalayas mettent, dit-on, des gens à mort pour le seul plaisir de voir couler le sang et d'assister aux derniers soubresauts de la victime[6]. Chez les Pathans, à la frontière nord-ouest du Pendjab, « il n'y a presque pas d'homme qui ait les mains sans tache », et chacun « peut dénombrer ses meurtres[7] ».

Par contre, il y a des sauvages parmi lesquels, au rapport des voyageurs, on ne connaît pour ainsi dire ni l'homicide ni le meurtre.

Chez les Omahas, « avant l'introduction de l'alcool, il n'y avait pas de meurtres, même dans les querelles[8] ». Le capitaine Lyon n'entendit jamais dire que l'on eût connu des exemples d'homicide parmi les Esquimaux d'Igloolik[9]. A Tutuila, dans le groupe des Samoas, il n'y avait eu en vingt années, à en croire Brenchley, qu'un seul assassinat[10]. Les Veddahs de Ceylan ne connaissent l'homicide que comme châtiment[11]. Le Bédouin de l'Euphrate, dit Blunt, « est essentiellement humain, et ne tue jamais inuti-

1. Gason, Manners and Customs of the Dieyerie Tribe, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 258.

2. Williams and Calvert, *Fiji and the Fijians*, p. 115.

3. Johnston, *Kilima-njaro Expedition*, p. 419.

4. Burchell, *Travels in the Interior of Southern Africa*, II. 554.

5. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 256.

6. Fraser, *Journal of a Tour through the Himala Mountains*, p. 267.

7. Temple, cité par Spencer, *Principles of Ethics*, I. 343. Pour d'autres exemples de l'indifférence des sauvages à la vie humaine, voir Egede, *Description of Greenland*, p. 123. Cranz, *History of Greenland*, I. 177. Holm, Ethnologisk Skizze af Angmagsalikerne, dans *Meddelelser om Grönland*, X. 87, 179 *sq.* Coxe, *Russian Discoveries between Asia and America*, p. 257 (Aléoutes de l'Unalaska). Krasheninnikoff, *History of Kamschatka*, p. 204 Steller, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, p. 294. Boyle, *Adventures among the Dyaks of Borneo*, p. 116. (Malais). Powell, *Wanderings in a Wild Country*, p. 262 (indigènes de Nouvelle-Bretagne). Scaramucci e Giglioli, Notizie sui Danakil, dans *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, XIV. 26. Wilson and Felkin, *Uganda*, II. 310 (Gowanes). Schweinfurth, *Heart of Africa*, I. 286 (Bongo). Arnot, *Garenganze*, p. 71 (Barotsés). Tuckey, *Expedition to Explore the River Zaire*, p. 383 (indigènes du Congo). Ward, *Five Years with the Congo Cannibals*, p. 105 (Bolobo).

8. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 369.

9. Lyon, *Private Journal*, p. 350.

10. Brenchley, *Jottings during the Cruise of H. M. S. « Curaçoa » among the South Sea Islands*, p. 58.

11. Sarasin, *Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon*, III. 539. *Cf.* Tennent, *Ceylon*, II. 444; Hartshorne, dans *Indian Antiquary*, VIII. 320.

lement. S'il a tué à la guerre, il le cache plutôt qu'il ne s'en vante; et le meurtre ou même l'homicide est à peu près inconnu dans les tribus[1] ». Chez les Bakwiri du Cameroun, Zöller n'a jamais entendu parler de meurtre d'un membre de la communauté sur un autre[2]. Les meurtres, dit Caillié, « rares chez les Bambara, n'existent pas chez les Mandingues[3] ». Chez les Wanika, « le meurtre commis délibérément et de sang-froid est à peu près inconnu[4] ». Chez les Bassoutos, l'on jouit d'une parfaite sécurité « sur des routes où l'on pourrait cent fois être dépouillé sans le moindre espoir de secours, et dans des maisons qui n'ont ni verrous ni barreaux »; quant au meurtre, il est très rare[5].

En d'autres cas, on précise que l'homicide est regardé comme une faute.

Les Groenlandais décrits par Nansen trouvent qu'il est affreux de tuer son semblable, sauf en certains cas particuliers[6]. Les Dakotas disent que c'est un grand crime de tuer son semblable, si ce n'est par vengeance, « car tous ont droit à la vie[7] ». L'homicide est rare dans la Terre de Feu, Bridges en fait la remarque, par suite d'une coutume invétérée qui rend la vie sacrée : « le meurtrier est mis au ban de ses compatriotes ; isolé de tous, il est fatalement condamné à périr de faim ou à tomber un jour sous les coups d'un groupe de justiciers improvisés[8] ». Les insulaires des Andaman condamnent le meurtre comme *yubda*, ou péché[9]. Les indigènes de Botany Bay (Nouvelle-Galles du Sud), aux yeux desquels le meurtre est justifié par l'offense la plus banale, « réprouvent vivement le crime commis, suivant eux, sans juste raison[10] ». D'après Curr, les noirs d'Australie sentent sans aucun doute que le meurtre est une faute qui entraîne le remords; même après la perpétration d'infanticides ou de massacres, que l'on pratique sans se cacher, leurs auteurs sont en proie pendant quelque temps à la dépression et au remords[11].

1. Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, II. 203. II. 207.
2. Zöller, *Kamerun*, I. 188.
3. Caillié, *Travels through Central Africa*, I. 353.
4. New, *op. cit.* p. 98.
5. Casalis, *Basutos*, p. 301. Voir d'autres exemples dans : Hall, *Arctic Researches*, p. 571 (Esquimaux). Dobrizhoffer, *Account of the Abipones*, II. 148. Turner, *Samoa*, p. 78. Ellis, *Tour through Hawaii*, p. 429. Brooke, *Ten Years in Sarawak*, I. 61 (Dayaks maritimes). Low, *Sarawak*, p. 133. Marsden, *History of Sumatra*, p. 471 (insulaires de Poggi). Steller, *De Sangi-Archipel*, p. 26. Riedel, *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 41 (insulaires d'Amboine et d'Ulias). Von Siebold, *Aino auf der Insel Yesso*, p. 11, 35. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 532 (Baris et Kunama). Holub, *Seven Years in South Africa*, II. 319 (Maroutsés). Maclean, *Compendium of Kafir Laws and Customs*, p. 61, 143 *sq.* Shooter, *Kafirs of Natal*, p. 137.
6. Nansen, *Eskimo Life*, p. 162.
7. Prescott, dans Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, II. 195.
8. Hyades et Deniker, *Mission scientifique du Cap Horn*, VII. 374, 243.
9. Man, dans *Jour. Anthr. Inst.*, XII. 112.
10. Barrington, *History of New South Wales*, p. 19. *Cf.* Lumholtz, *Among Cannibals*, p. 126 (indigènes du Queensland Nord).
11. Curr, *The Australian Race*, I. 100, 43 *sq.* Voir pour d'autres exemples : Keating, *Expedition to the Source of St. Peter's River*, I. 127 (Potawatomis). Harmon, *Journal of Voyages in the Interior of North America*, p. 348 (In-

Il est particulièrement important de noter, dans cet ordre d'idées, que la civilisation primitive regarde la vengeance du sang non pas comme une affaire personnelle, mais comme un devoir; et que la communauté où ne règne pas cette coutume punit, souvent de mort, le meurtrier. Nous pouvons accepter sans hésitation la constatation de Tylor : « Nulle tribu connue, pour basse et féroce qu'elle soit, n'a jamais admis que les hommes pussent s'entretuer indistinctement[1] ». Dans toute société — et là même où l'on fait en général peu de cas de la vie humaine — la coutume interdit l'homicide dans les limites d'un certain cercle; mais ce qui varie énormément, c'est le rayon de ce cercle.

Les sauvages distinguent avec soin deux sortes d'homicides, selon que la victime est un des leurs ou un étranger. On désapprouve d'habitude celui-là; quant à celui-ci, il est souvent admis, souvent même regardé comme méritoire. C'est une idée répandue, dans la morale sauvage, que la vertu principale d'un homme est d'être heureux à la guerre et de tuer beaucoup d'ennemis.

Ches les Kafirs de l'Hindou-Kouch, « que l'on tue des étrangers, c'est ou ce n'est pas avantageux, mais on n'en fait pas un crime »; que l'on tue des camarades de tribu, au contraire, on en juge tout autrement[2]. Les Koriaks ne regardent le meurtre comme un grand crime qu'à l'intérieur de la tribu[3]. Les Aléoutes primitifs considéraient comme un crime digne de mort le meurtre d'un compagnon : « mais tuer un ennemi, c'était tout autre chose[4] ». Aux yeux d'un Indien Aht, le meurtre d'un homme, s'il n'est de la tribu, ne compte pas beaucoup plus que celui d'un chien[5]. D'après Humboldt, les indigènes de la Guyane « détestent tout ce qui n'est pas leur famille ou leur tribu; ils font la chasse aux Indiens d'une tribu voisine, en état de guerre contre la leur, comme nous faisons la chasse au gibier[6] ». De l'avis des Fuégiens,

diens à l'est des Montagnes Rocheuses). Hall, *Arctic Researches*, p. 572 (Esquimaux). Mariner, *Natives of the Tonga Islands*, II. 162; Macdonald, *Oceania*, p. 208 (Efatais); Yate, *Account of New Zealand*, p. 145; Arbousset and Daumas, *Exploratory Tour to the North-East of the Colony of the Cape of Good Hope*, p. 322 (Betchouanas). Fritsch, *Die Eingeborenen Süd-Afrika's*, p. 322 (Hottentots).

1. Tylor, Primitive Society, dans *Contemporary Review*, XXI. 714.
2. Scott Robertson, *Kafirs of the Hindu-Kush*, p. 194.
3. Krasheninnikoff, *op. cit.* p. 232.
4. Veniaminof, cité par Petroff, Report on Alaska, dans *Tenth Census of the United States*, p. 155.
5. Sproat, *Scenes and Studies of Savage Life*, p. 152.
6. Von Humboldt, *Personal Narrative of Travels*, V. 422.

« étranger et ennemi sont presque synonymes » : aussi n'osent-ils pas aller où ils n'ont pas d'amis et où ils sont inconnus, car ils y courraient un danger mortel[1]. Le noir d'Australie nourrit une haine ardente contre tout homme, au moins de sa propre race, qui lui est étranger; et il ne manquerait pas de l'assassiner à la première occasion qui se présenterait sans risques[2]. En Mélanésie, aussi, l'étranger était en principe, dans toutes les îles, un ennemi qu'il fallait tuer[3].

Dans l'île Sauvage, égorger un membre d'une autre tribu — ennemi potentiel — « était vertu plutôt que crime[4] ». Le jeune Samoan voyait se réaliser sa plus haute ambition, si les chefs le remerciaient publiquement d'avoir tué un ennemi dans le combat[5]. Les Fidjiens croient que ceux qui n'ont pas tué un seul ennemi sont réduits, dans l'autre monde, à battre des excréments avec leurs massues — châtiment le plus humiliant que puisse concevoir l'esprit indigène — pour avoir, de leur vivant, si mal employé ces massues[6]. A Futuna aussi, pour prendre sa part du bonheur futur, il fallait avoir versé du sang dans la bataille[7]. Dans les îles occidentales du détroit de Torrès, « c'était un exploit méritoire que de tuer des étrangers, soit en lutte loyale, soit par traîtrise, et il y avait honneur et gloire à rapporter les crânes des autres insulaires tués dans les combats[8] ». Aux îles Salomon[9], en Nouvelle-Guinée[10], et dans diverses parties de l'Archipel Malais, on honore comme le plus brave celui qui a collectionné le plus de têtes humaines; et certaines peuplades ne permettent pas que l'on se marie avant d'avoir coupé au moins une tête humaine[11]. De même chez beaucoup d'Indiens de l'Amérique du Nord, le plus estimé était celui qui affichait le plus de scalps[12]. Chez les Indiens Séri, la vertu la plus haute consiste « à répandre le sang étranger; leur mouvement naturel à la vue d'un étranger est de le tuer, à moins que la crainte ne les retienne[13] ». Chez les Tchouktchis, « il est criminel de voler ou de tuer dans la famille ou la race à laquelle on appartient; mais, en dehors de ces groupes, non seulement ces crimes sont permis, on les tient même pour honorables

1. Stirling, dans *South American Missionary Magazine*, IV. 11. Bridges, dans *A Voice for South America*, XIII. 210.

2. Curr, *The Australian Race*, I. 64, 85 *sq*. Mathew, dans *Jour. and Proceed. Royal Soc. N. S. Wales*, XXIII. 398.

3. Codrington, *Melanesians*, p. 345.

4. Thomson, *Savage Island*, p. 104. Voir aussi *ibid*. p. 94.

5. Pritchard, *Polynesian Reminiscences*, p. 57.

6. Seemann, *Viti*, p. 401. *Cf*. Williams and Calvert, *op. cit*. p. 97 *sq*. Erskine, *Islands of the Western Pacific*, p. 248.

7. Smith, dans *Jour. Polyn. Society*, I. 39.

8. Haddon, dans *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, V. 277.

9. Romilly, *Western Pacific*, p. 73. Penny, *Ten Years in Melanesia*, p. 46. Codrington, *op. cit*. p. 345.

10. Romilly, *op. cit*. p. 76.

11. Bock, *Head-Hunters of Borneo*, p. 216, 221 etc. (Dayaks). Bickmore, *Travels in the East Indian Archipelago*, p. 205 (Alfuras de Céram). Dalton, *op. cit*. p. 40. (Naga, du haut Assam).

12. La pratique bien connue du scalp était fort commune, mais non pas universelle, chez les Indiens de l'Amérique du Nord (voir Gibbs, Tribes of Western Washington and Northwestern Oregon, dans *Contributions to North American Ethnology*, I. 192. Powers, *Tribes of California*, p. 321).

13. McGee, Seri Indians, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn*. XVII. 132.

et glorieux[1] ». Les Gallas, encore, qui trouvent criminel le meurtre d'un compatriote, pensent qu'il est honorable de tuer un étranger[2].

D'un autre côté, les races inférieures nous présentent maints exemples d'application aux étrangers de la règle : « Tu ne tueras point ». L'hospitalité, on le verra dans un autre chapitre, est dans le monde sauvage un devoir des plus stricts. La coutume exige que l'hôte reçoive et protège l'étranger qui vient sous son toit ; et, en le tuant, l'hôte commettrait un forfait presque impossible à imaginer. En outre, même dans le cas de relations entre tribus, il ne faut pas conclure des pratiques de la guerre aux coutumes de la paix. L'interdiction de l'homicide peut s'étendre, par-delà les frontières de la tribu, aux membres des tribus amies[3]. Il ne faut pas s'imaginer qu'une tribu de sauvages vive généralement, soit tout à fait isolée, soit en mauvais voisinage avec les autres. En Australie par exemple, une tribu, en règle générale, entretient des relations amicales avec une ou plusieurs autres tribus indigènes[4]. Dans le centre de l'Australie, rapportent Spencer et Gillen, « on ne trouve pas de tribu indigène en état constant d'hostilité contre une autre tribu »; au contraire, quand deux tribus se rencontrent sur leurs frontières communes, des sentiments amicaux se manifestent de part et d'autre[5]. Il est même, dit-on, des peuplades sauvages qui ne connaissent pas la guerre. Les Veddahs de Ceylan ne se font jamais la guerre[6]. Au dire des plus vieux habitants d'Umnak et d'Unalaska, on n'y avait fait la guerre qu'une seule fois, contre les indigènes de l'Alaska[7]. Pour les Groenlandais de Nansen, la guerre était « chose incompréhensible et repoussante, qui n'avait pas de nom dans leur langage[8] ».

1. Georgi, *Russia*, III. 183.
2. Macd nald, *Africana*, I. 229. Voir d'autres exemples dans : Harmon, *op. cit.* p. 301 (Tacullies). Burton, *City of the Saints*, p. 139 (Dakotas). Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 94 (Kandhs). MacMahon, *Far Cathay*, p. 262 (tribus frontières indo-birmanes). Macdonald, *op. cit.* I. 194 *sq.* (Africains du Centre Est). Johnston, *Kilima-njaro Expedition*, p. 419 (Masaï).
3. Voir p. ex. Scott Robertson, *op. cit.* p. 194 (Kafirs de l'Hindou-Kouch).
4. Curr, *The Australian Race*, I 62 *sq.*
5. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 32.
6. Sarasin, *op. cit.* III. 488.
7. Coxe, *op. cit.* p. 244.
8. Nansen, *Eskimo Life*, p. 162.

De certaines coutumes des sauvages relatives à l'état de guerre il appert avec évidence qu'en temps de paix ces sauvages reconnaissent l'existence de droits entre tribus. Certains insulaires des mers du Sud, certains Indiens de l'Amérique du Nord, croient devoir, avant d'attaquer, prévenir leurs adversaires de leurs intentions, afin que ceux-ci puissent se préparer à la rencontre[1]. La cessation des hostilités s'accompagne souvent d'un traité spécial, et de cérémonies faites pour le rendre efficace[2]. Ainsi les Tahitiens tressaient une guirlande de rameaux verts offerts de part et d'autre, échangeaient deux jeunes chiens, puis, ayant encore fabriqué en commun une tresse d'étoffe, ils offraient aux dieux tresse et guirlande, avec des imprécations contre le premier parti qui violerait un traité de paix si solennel[3]. Et, même dans la guerre, la coutume sauvage ne permet pas toujours un carnage aveugle (*undiscriminate*). Assez souvent, l'on reconnaît l'inviolabilité du héraut[4]. Chez les indigènes de la Nouvelle-Galles du Sud, le messager de tribu, que le filet rouge qui entoure son front désigne comme héraut, franchit sans danger les tribus hostiles[5]; et chez les Omahas de l'Amérique du Nord, « le porteur d'un calumet de paix était généralement respecté par l'ennemi, tout comme le parlementaire chez les nations dites civilisées[6] ». Enfin, beaucoup de races non civilisées se font une règle, en temps de guerre, d'épargner les faibles et les infirmes.

Les Samoans considéraient comme une lâcheté de tuer un femme[7]; et même à Fidji, le « parti éclairé » désapprouvait que l'on tuât les femmes, disant qu'il était « tout aussi lâche de tuer une femme qu'un petit enfant[8] ». Les Abipones, dans leurs guerres, « épargnaient généralement les non-combattants, et enlevaient sans leur faire de mal garçons et fillettes innocents[9] ». Un

1. Hale, *U. S. Exploring Expedition. Vol. VI. Ethnography and Philology*, p. 72 (Micronésiens). Gibbs, *loc. cit.* p. 190 (Indiens du Washington ouest et de l'Orégon nord-ouest).
2. Voir Farrer, *Military Manners and Customs*, p. 162 *sq.*
3. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 318.
4. Voir Farrer, *Military Manners and Customs*, p. 161.
5. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 41.
6. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 368.
7. Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 304.
8. Seemann, *Viti*, p. 180.
9. Dobrizhoffer, *op. cit.* II. 141.

vieil écrivain espagnol nous dit que « dans leurs guerres », les Guanches de la Grande Canarie « trouvaient qu'il était vil et mesquin de molester ou d'outrager les femmes ou les enfants des ennemis, et les considéraient comme faibles et sans défense, comme peu faits pour subir leur ressentiment[1] ». Les mêmes conceptions régnaient chez les Berbères (Chleuh) du Sud marocain, chez les Kabyles d'Algérie[2], et chez les Touaregs[3]. Les Massaï et les Wakikuyu « se font une perpétuelle guerre au couteau : mais ils sont d'accord pour ne pas molester les femmes[4] ». « Les Massaï », dit Hinde, « ne tracassent jamais les femmes dans leurs raids, et les femmes, durant le combat, applaudissent bruyamment et encouragent leurs proches[5] ». Chez les Latouka, on emploie les femmes comme espions, ce qui les rend très dangereuses à la guerre : néanmoins, il est généralement convenu que l'on ne tuera pas de femmes[6]. Les Bassoutos prétendent qu'en temps de guerre il faut respecter les femmes, les enfants et les voyageurs; qu'il faut épargner ceux qui se rendent et leur permettre de se rançonner : et si ces règles ne sont pas toujours observées strictement, l'opinion publique n'approuve pas qu'on s'en écarte[7].

Parfois la coutume va jusqu'à exiger la vie sauve pour les captifs.

Il est contraire à la tradition massaï de tuer les prisonniers de guerre[8]. Chez les Kabyles, « il faut que l'exaspération des partis soit extrême pour qu'un blessé ou un prisonnier soit mis à mort[9] ». Les Touaregs ne tuent pas leurs prisonniers après une bataille[10]. Chez les Bédouins de l'Euphrate, « l'ennemi démonté ou désarmé est sacré; les prisonniers ne sont pas réduits en esclavage, et l'on n'exige d'eux, pour toute rançon, que leur jument[11] ». « Omahas et Ponkas , dit Dorsey, « n'égorgeaient pas leurs captifs. Ils les renvoyaient chez eux après la guerre, s'ils le désiraient. Sinon ils pouvaient rester où ils se trouvaient, et on les traitait comme des membres de la tribu[12] ». Chez les Wyandots, on adoptait souvent dans la tribu les prisonniers de guerre. « Le guerrier qui a capturé le prisonnier a le premier droit à son adoption. Si personne ne le réclame, on lui jette le gant pour éprouver son courage. S'il subit virilement l'épreuve, il ne manque pas de gens pour le réclamer; s'il se conduit d'une façon honteuse, on le met à mort[13] ».

1. Abreu de Galindo, *History of the Discovery and Conquest of the Canary Islands*, p. 66.
2. Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, II. 76.
3. Hourst, *Sur le Niger et au pays des Touaregs*, p. 223 *sq.*
4. Thomson, *Through Masai Land*, p. 177.
5. Hinde, *The Last of the Masai*, p. 6, n.
6. Baker, *Albert N'yanza*, I. 355.
7. Casalis, *op. cit.* p. 223 *sq.* Voir encore, pour le respect marqué en temps de guerre aux femmes, aux enfants et aux vieillards : Richardson, *Arctic Searching Expedition*, I. 367 (Esquimaux de l'Ouest). Catlin, *North American Indians*, II. 240. Azara, *Voyages*, II. 145 (Payaguas).
8. Hinde, *op. cit.* p. 64.
9. Hanoteau et Letourneux, *op. cit.* II. 75.
10. Hourst, *op. cit.* p. 207.
11. Blunt, *op. cit.* II. 239.
12. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 332.
13. Powell, *ibid.* I. 68.

Ainsi nous trouvons déjà chez les sauvages des traces évidentes de ce que l'on appelle le « droit international[1] », sinon à l'état de règle, du moins à l'état d'exception. D'autre part, la facilité avec laquelle on se jette dans la guerre, non seulement de défense ou de revanche, mais de profit, montre combien peu l'on estime la vie humaine en dehors de la tribu. Ainsi les Kandhs soutiennent que « l'on peut légitimement présumer l'état de guerre contre toutes tribus et nations avec lesquelles il n'existe pas de contrat exprès de paix[2] ». Et si de rares peuplades vivent dans la paix perpétuelle, ce n'est pas surtout en raison d'une moralité plus élevée, mais faute de stimulant pour faire la guerre.

Si nous passons maintenant à des peuples de culture plus avancée, nous nous apercevons que l'unité sociale s'est agrandie, qu'à la tribu a succédé la nation, et que par suite s'est élargi le cercle dans les limites duquel l'homicide est interdit. Mais la vieille distinction subsiste entre compatriotes et étrangers. Même si la loi relative à l'homicide est muette sur ce point, l'attitude du peuple à l'égard des membres d'autres nations nous permet de conclure que l'opinion publique ne s'embarrasse pas beaucoup de scrupules pour attenter à leur vie. De quel œil les Chinois regardent les « barbares aux cheveux rouges », les « diables étrangers », l'histoire récente ne l'a que trop montré. L'attitude ancienne du Japon envers ses voisins et le monde entier n'était pas amicale, mais hostile[3]. Les hymnes védiques sont pleins d'imprécations qui appellent le malheur sur les hommes d'une autre race Le langage même atteste que, chez les anciens Teutons, le sort d'un étranger n'était pas enviable : le mot allemand *elender* tient sa signification présente de la connotation d'un mot plus ancien qui signifiait : « homme venu d'une terre extérieure[5] ».

1. Voir aussi Wheeler, *The Tribe, and Intertribal Relations, in Australia, passim.*
2. Hunter, *Annals of Rural Bengal*, III. 75.
3. Griffis, *Religions of Japan*, p. 129.
4. Roth, On the Morality of the Veda, dans *Jour. American Oriental Society*, III. 338.
5. *Cf.* Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 396. Grummere, *Germanic Origins*, p. 288.

L'étranger comme tel — à moins d'appartenir à une tribu voisine et amie — n'avait dans l'origine aucun droit légal. Il dépendait pour sa protection de l'hospitalité individuelle, que la coutume restreignait à trois jours[1]. Aux termes de la Westgôta-Lag de Suède, le meurtrier d'un étranger ne payait pas de compensation aux proches de la victime, n'était mis ni hors la loi, ni en exil[2]. Les lois du roi Ine nous révèlent de quel œil, là aussi, l'on regardait l'étranger : « Si un homme venu de loin ou un étranger voyage à travers un bois, loin de la grand'route, sans crier ou souffler dans sa corne, on le tiendra pour un voleur, à égorger ou à rançonner[3] ». Toutefois, à mesure que les exigences du commerce rendirent plus fréquente en pays teutons la présence de l'étranger, la protection royale s'étendit jusqu'à lui : dès cette époque, son meurtrier dut payer un *wergeld*, dont partie ou tout allait au roi[4]. En Grèce, aux premiers temps, le « méprisable étranger[5] » n'avait ni droits légaux, ni protection qu'en tant qu'hôte d'un citoyen[6]. Et même plus tard, à Athènes, on punissait le meurtrier volontaire d'un citoyen de la mort et de la confiscation de ses biens, celui d'un non-citoyen d'exil seulement[7]. Le mot latin *hostis* désigna d'abord un étranger[8]; et le mot de Plaute, « l'homme est un loup pour l'homme qu'il ne connaît pas[9] », était sans doute l'écho d'un vieux proverbe romain. Mommsen croit que les anciens Romains ne châtiaient le meurtre d'un étranger que s'il appartenait à une nation alliée; mais un changement se produisit dès l'époque préhistorique, et l'étranger passa sous la protection de l'Etat[10].

Ce qui montre encore le peu de cas que l'on fait de la

1. Grimm, *op. cit.* p. 397 *sqq.* Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, I. 273.
2. *Westgöta-Lagen*, I. Af mandrapi, V. 4. p. 13.
3. *Laws of Ine*, 20. *Cf. Laws of Wihtræd*, 28.
4. Brunner, *op. cit.* I. 273 *sq.* Gummere, *op. cit.* p. 288. Pollock and Maitland, *History of English Law before the Time of Edward I*, I. 52.
5. *Iliade*, IX. 648.
6. Hermann-Blümner, *Lehrbuch der griechischen Privatalterthümer*, p. 492. Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, II. 325.
7. Meier und Schômann, *Der attische Process*, p. 379.
8. Cicéron, *De Officiis*, I. 12.
9. Plaute, *Asinaria*, II. 4. 88.
10. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 622 *sq.*

vie des étrangers, c'est la facilité avec laquelle on fait la guerre aux autres nations, et aussi l'estime où les compatriotes de l'heureux guerrier tiennent celui-ci. Les anciens Mexicains n'étaient jamais à court de prétextes pour chercher querelle à leurs voisins, de manière à pourvoir de victimes les sacrifices qu'ils offraient à leurs dieux[1]. « Il n'était pas de profession tenue chez eux en plus haute estime que la profession des armes. Le dieu de la guerre était celui qu'ils révéraient le plus, et ils le regardaient comme le principal protecteur de la nation[2] ». Les Maya ne cherchaient pas seulement à augmenter leurs possessions aux dépens de leurs voisins; leurs excursions n'avaient parfois d'autre objet que la capture d'esclaves pour les sacrifices[3]. Parlant des guerres des anciens Egyptiens, Amélineau remarque : « Nous n'avons pas un seul mot dans la littérature égyptienne, même dans les œuvres égypto-chrétiennes, qui nous fasse entendre le plus léger cri de réprobation pour la guerre et ses horreurs[4] ». La religion des Hébreux sanctionnait expressément leurs plus cruelles guerres d'extermination. Il leur semblait naturel qu'un peuple idolâtre n'eût pas le droit de vivre. Mais ils faisaient aussi la guerre, et sans scrupules, pour des motifs terrestres, et leur code moral ne cherche même pas à distinguer les guerres justes des guerres injustes[5]. Chez les Mahométans aussi, c'est au titre d'incroyant, non d'étranger, que l'on est regardé comme légitime objet d'homicide. Il n'y a pas de précepte dans le Koran[6] qui justifie la guerre sans provocation, si du moins on l'interprète par le contexte : mais on applique communément à toute guerre contre les infidèles cette parole que « le Paradis est à l'ombre des épées[7] ». Chez les Celtes et les Teutons, la plus haute ambition était d'acquérir la gloire des armes[8]. Les Scan-

1. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, II. 420. Clavigero, *History of Mexico*, I. 371.
2. Clavigero, *op. cit.* I. 363.
3. Bancroft, *op. cit.* II. 740, 745.
4. Amélineau, *L'évolution des idées morales dans l'Egypte ancienne*, p. 344.
5. *Cf.* Selden, *De Synedriis et Præfecturis Juridicis veterum Ebræorum*, III. 12, p. 1179 *sqq.* Laurent, *Etudes sur l'histoire de l'humanité*, I. 384 *sq.*
6. C'est ce que Lane doit finir par admettre (*Modern Egyptians*, p. 574), après avoir soutenu que le Koran insistait fortement sur le devoir de faire la guerre sainte.
7. Pool, *Studies in Mohammedanism*, p. 246.
8. Logan, *The Scottish Gaël*, I. 101 De Valroger, *Les Celtes*, p. 186.

dinaves trouvaient honteux pour un homme de mourir sans avoir vu couler le sang humain[1]. Ils n'attribuaient pas trop d'importance au meurtre d'un camarade de tribu, si les choses se passaient ouvertement et bravement. En Grèce, du moins dans la Grèce ancienne, la guerre était le rapport normal d'Etat à Etat, et la paix l'exception, exigeant un traité spécial[2]. Et la conquête et l'asservissement des barbares semblaient un droit conféré aux Grecs par la nature. Les mêmes principes se retrouvent sans doute dans toute la politique primitive de la République romaine[3]; et, même plus tard, la politique guerrière de Rome ne fut pas toujours conduite avec les scrupules de conscience que lui prêtent ses historiens.

L'étranger, toutefois, n'est ni toujours, ni totalement, dépourvu de droits. Parmi les nations de civilisation archaïque tout comme dans les races inférieures, l'hospitalité est un devoir, la vie de l'hôte est sacrée au même titre que celle des membres de la famille. Souvent l'ouverture des hostilités entre deux nations est précédée de cérémonies spéciales, faites pour justifier des actes illégitimes en temps de paix. Dans l'ancien Mexique, il était d'usage d'envoyer à l'ennemi un défi dans les règles, ou une déclaration de guerre, parce qu'il n'était pas convenable d'attaquer un peuple mal préparé à se défendre[4]; et aux termes de la loi féciale des Romains, seules étaient justes les guerres faites pour reconquérir ses possessions, ou les guerres solennellement déclarées et proclamées à l'avance[5]. Il y a des cas où l'on condamne la guerre, où du moins l'on décrète une guerre juste ou injuste d'après le but qu'elle se propose. Les philosophes chinois furent de grands amis de la paix[6]. D'après Lao-Tseu, l'homme supérieur ne se sert d'armes « que sous l'empire de la nécessité[7] »; il n'est pire calamité qu'une guerre engagée

1. *Njala*, ch. 40, vol. I. 167. Maurer, *Bekehrung des Norwegischen Stammes*, II. 172.
2. Schmidt, *op. cit.* II. 280. Laurent, *op. cit.* I. 46. Platon, *Leges*, I. 625. Tite-Live, XXXI. 29 : « Cum alienigenis, cum barbaris aeternum omnibus Graecis bellum est ».
3. *Cf.* Lecky, *History of European Morals*, II. 257.
4. Clavigero, *op. cit.* I. 370. Bancroft, *op. cit.* II. 420, 421, 423.
5. Cicéron, *De officiis*, I. 11.
6. *Cf.* Lanessan, *Morale des philosophes chinois*, p. 54, 107.
7. *Tâo Teh King*, XXXI. 2

à la légère[1], et « celui qui a tué des multitudes d'hommes doit les pleurer avec une douleur amère[2]. » Dans le poème hindou du Mahabharata, la guerre inutile se trouve condamnée : on y lit que le meilleur succès est celui des négociations, le plus mauvais celui des armes[3]. La secte juive des Esséniens poussait sa réprobation pour la guerre jusqu'à refuser de fabriquer les instruments de mort[4]. Les historiens romains apportent dans leur discussion des motifs de guerre, même lorsqu'il s'agit de barbares, « une sévérité de conscience que ne saurait surpasser l'historien moderne[5] ». Aux yeux de Cicéron, il faut, pour qu'une guerre soit juste, qu'elle soit nécessaire : car l'unique objet de la guerre, c'est de nous permettre de vivre en paix sans être molestés. Il y a, dit-il, deux manières de régler un différend : la discussion, le recours à la force; la première caractérise l'homme; la seconde, les bêtes; et il ne faudrait adopter celle-ci qu'après l'échec de celle-là[6]. Sénèque regarde la guerre comme un « crime glorieux », comparable au meurtre : « Ce qui est interdit dans la vie privée, la publique nécessité l'ordonne. Des actions que nous punissons de mort quand elles sont secrètes et furtives, nous les louons, commises par des soldats. L'homme, de sa nature le plus doux des animaux, n'a pas honte de se réjouir de l'égorgement de ses semblables, de faire des guerres, et d'en transmettre la succession à ses enfants : alors que les animaux privés de parole, et les bêtes sauvages, vivent en paix entre eux[7] ». L'histoire témoigne que les Romains, dans leurs relations avec les nations étrangères, ne suivirent pas les hautes théories de Cicéron et de Sénèque sur la moralité internationale; Plutarque en fait la juste remarque : on se sert des mots de « paix » et de « guerre » comme d'une monnaie, pour se procurer non pas ce qui est légitime, mais ce qui est utile[8]. Pourtant, il semble qu'ait régné à Rome le sentiment général que

1. *Ibid.* LXIX. 2.
2. *Ibid.* XXXI. 3.
3. *Mahabharata*, Bhisma Parva, III. 81 (pt. XII *sq.* p. 6).
4. Philon, *Quod liber sit quisquis virtuti studet*, p. 877.
5. Lecty, *op. cit.* II. 258.
6. Cicéron, *De officiis*, I. 11.
7. Sénèque, *Epistulæ*, 95.
8. Plutarque, *Vita Pyrrhi*, XII. 3, p. 389.

l'on ne faisait pas la guerre sans la justifier. En la déclarant, les hérauts prenaient tous les dieux à témoin que le peuple contre lequel ils la déclaraient avait fait preuve d'injustice et de négligence de ses devoirs[1].

Même à la guerre, le meurtre de l'ennemi, dans certaines conditions, est interdit par la coutume ou par l'opinion publique éclairée. Chez les anciens Nahua qui, dit-on, n'acceptaient jamais de rançon pour un prisonnier de guerre, du moins la personne d'un ambassadeur était-elle tenue pour sacrée[2]. Dans le « Livre des Récompenses et des Châtiments », expression populaire du taoïsme, il est dit : « Ne massacre pas tes ennemis qui se rendent, ni ne tue point ceux qui font leur soumission[3] ». Si l'on commandait aux Hébreux de « ne laisser vivant rien de ce qui respire » dans les cités que le Seigneur leur avait données en héritage, ils devaient agir autrement dans les cités lointaines, et ne tuer que les hommes, et prendre pour eux les femmes et les petits enfants[4]. Les Lois de Manou prescrivent au roi dans la bataille des règles de grande clémence : « Qu'il ne frappe point avec des armes cachées dans du bois, ni avec des armes barbelées, ou empoisonnées, ou dont la pointe flamboie de feu. Qu'il ne frappe point celui qui dans sa fuite a gravi une éminence, ni l'eunuque, ni le suppliant aux paumes jointes, ni le fuyard aux cheveux flottants, ni celui qui s'assied, ni celui qui dit « je suis tien »; ni celui qui dort, ni celui qui a perdu sa cotte de mailles, ni celui qui est nu, ni celui qui est désarmé, ni celui qui contemple la lutte sans y prendre part, ni celui qui lutte contre un autre ennemi, ni celui dont les armes sont brisées, ni celui qu'afflige le chagrin, ni celui qui est grièvement blessé, ni celui qui est dans la crainte, ni celui qui a pris la fuite; mais dans toutes ces occasions, qu'il songe au devoir d'un guerrier honorable[5] ». Le Mahabharata contient les mêmes expressions de sentiments chevaleresques à l'égard des ennemis. Un com-

1. Tite-Live, I. 32.
2. Bancroft, *op. cit.* II. 426, 412.
3. Douglas, *Confucianism etc.*, p. 261.
4. *Deutéronome*, XX. 13 *sqq.*
5. *Laws of Manu*, VII. 90 *sqq.*

battant en char ne doit rencontrer qu'un combattant en char; un cavalier qu'un cavalier, un fantassin qu'un fantassin. « Toujours conduit par des considérations de capacité, de disposition, de bravoure et de force, on doit frapper après avoir lancé le défi. On ne doit pas frapper celui qui est confiant ou saisi de panique. Celui qui déjà en combat un autre, celui qui cherche asile, celui qui bat en retraite, celui dont l'arme est brisée, et celui qui n'est pas vêtu de son armure, ne doivent jamais être frappés. Conducteurs de chars, animaux, porteurs d'armes, tambourineurs ou joueurs de conque ne doivent jamais être frappés[1] ». A l'époque homérique, il semblait évidemment tout naturel aux Grecs, à la chute d'une ville, d'en égorger tous les hommes, et d'emmener femmes et enfants en esclavage[2]. Mais, dans les temps historiques, ce traitement des ennemis vaincus devint plus rare, et il semble qu'en général on l'ait désapprouvé[3]. Ceux qui gouvernent cette terre, dit le messager dans les *Héraclides*, n'approuvent pas l'égorgement des ennemis capturés vivants dans la bataille[4]. Les coutumes guerrières de Rome subirent la même transformation. Le sort normal d'un captif fut, primitivement, la mort; plus tard, l'esclavage; il est vrai que des milliers de captifs étaient condamnés aux exhibitions de gladiateurs, et qu'en général on égorgeait le général vaincu dans la prison Mamertine[5]. Par contre, les nations ou les armées qui se soumettaient volontairement à Rome se voyaient traiter, d'habitude, avec la plus grande indulgence. Cicéron dit : « Quand nous remportons la victoire, nous devons sauver ceux de nos ennemis qui se sont conduits pendant la guerre humainement et sans cruauté. Ainsi nos ancêtres admirent même à faire partie de leur Etat les Toscans, les Eques, les Volsques, les Sabins et les Herniciens; mais ils détruisirent de fond en comble Carthage et Numance... Et si nous sommes tenus de montrer

1. *Mahabharata*, Bhisma Parva, I. 27 *sqq.* (pt. XII *sq.* p. 2).
2. *Iliade*, IX. 593 *sq.*
3. Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, II. 281 *sqq.*
4. Euripide, *Heraclidæ*, 966.
5. Laurent, *op. cit.* III. 20 *sq.* Lecky, *History of European Morals*, II. 257.

des égards à ceux que nous avons conquis par la force, ceux-là aussi ont droit à notre protection qui s'en remettent à l'honneur de notre général et qui déposent les armes, alors même que déjà le bélier battrait leurs remparts[1] ».

1. Cicéron, *De officiis*, I. 11.

CHAPITRE XV

L'HOMICIDE EN GÉNÉRAL

(*Suite*)

Le christianisme introduisit en Europe un respect de la vie humaine que la société païenne n'éprouva jamais à ce degré. Les premiers chrétiens condamnaient l'homicide sous toutes ses formes comme un odieux péché; et sur ce point, comme sur toutes les questions de morale, ils refusaient de tenir le moindre compte des distinctions de race ou de nationalité.

De la sainteté qu'ils attribuaient à la vie de tout être humain découlait leur condamnation absolue de la guerre, en contraste frappant avec le sentiment dominant dans l'Empire romain. Se conformant à l'esprit général de leur religion, et s'appuyant sur certains passages de la Bible[1], ils considéraient la guerre comme illégale, quelles qu'en fussent les circonstances. Justin Martyr cite cette prophétie d'Isaïe qu' « une nation ne tirera plus l'épée contre l'autre, et l'on n'apprendra plus la guerre[2] »; et il poursuit en disant que l'enseignement de la parole de Dieu, répandu par les douze apôtres, « a produit de si bons résultats que nous autres, toujours occupés jusqu'ici à nous dévorer les uns les autres, nous ne voulons même plus lever la main contre nos ennemis[3] ». Lactance affirme que « faire la guerre ne peut être légal pour le juste,

1. *St. Matthieu,* V. 9, 39, 44. *Romains,* XII. 17. *Ephésiens,* VI. 12.
2. *Isaïe,* II. 4.
3. Justin Martyr, *Apologia I. pro Christianis,* 39 (Migne, *Patrologiæ cursus,* Ser. Graeca, VI. 387 *sq.*).

dont la seule guerre est celle de la justice elle-même[1] ». Tertullien demande : « — Se peut-il que l'on ait le droit de manier l'épée, quand le Seigneur lui-même a déclaré que celui qui se sert de l'épée périra par l'épée[2] ? » Et dans un autre passage, il dit que « le Seigneur, en désarmant Pierre, a désarmé tous les soldats dans l'avenir[3] ». Origène appelle les chrétiens les enfants de la paix, qui, pour l'amour de Jésus, ne tirent jamais l'épée contre aucune nation; qui luttent pour leur monarque par leurs prières, mais qui, même si on les y invite, ne prennent aucune part à ses guerres[4]. Il est vrai que l'on pouvait trouver, même aux premiers temps, des soldats chrétiens : Tertullien fait allusion aux chrétiens qui exercent, à côté de compatriotes païens, la profession militaire[5]. Mais le nombre de chrétiens enrôlés dans l'armée ne semble pas avoir été bien considérable avant l'ère de Constantin[6]. Et s'ils n'étaient pas retranchés de l'Eglise, on estimait cependant que leur profession n'était guère compatible avec leur religion. Saint Basile dit que les soldats, à l'expiration de leur engagement militaire, doivent être tenus trois années entières à l'écart du sacrement de la communion[7]. Et aux termes de l'un des canons du Concile de Nicée, les chrétiens qui, ayant abandonné la profession des armes, y retournaient, « comme des chiens à leur vomissement », devaient pendant quelques années occuper dans l'Eglise le rang de pénitents[8].

Une loi divine qui interdisait toute résistance aux ennemis ne pouvait assurément pas être acceptée par l'Etat, à une époque, surtout, où l'Empire était sérieusement menacé par l'invasion étrangère. Le christianisme ne pouvait donc devenir religion d'Etat qu'en renonçant à son attitude sur la question de la guerre. C'est ce qu'il fit.

1. Lactance, *Divinæ institutiones*, VI. (De vero cultu) 20. (Migne, *op. cit.* VI. 708).
2. Tertullien, *De corona*, 11. (Migne, *op. cit.* II. 92).
3. Tertullien, *De idolatria*, 19 (Migne, *op. cit.* I, 691).
4. Origène, *Contra Celsum*, V. 33; VIII. 73 (Migne, *op. cit.* Ser. Graeca, XI. 1231 *sq.*, 1627 *sq.*).
5. Tertullien, *Apologeticus*, 42 (Migne, *op. cit.* I. 491).
6. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, I. 84 *sqq.*
7. St. Basile, *Epistola CLXXXVIII, ad Amphilochium*, can. 13 (Migne *op. cit.* Ser. Graeca XXXII. 681 *sq.*).
8. *Concilium Nicænum*, A. D. 325, can. 12 (Labbe-Mansi, *Sacrorum Conciliorum collectio*, II. 674).

Dès 314, un Concile condamnait les soldats qui désertaient pour des motifs de religion[1]. Les Pères des IVe et Ve siècles ne désapprouvèrent pas la guerre absolument. Chrysostome et Ambroise, tout en voyant la difficulté d'y ajuster la théorie de la vie chrétienne qu'ils trouvaient dans le Nouveau Testament, concevaient que l'usage de l'épée était indispensable au maintien de l'Etat[2]. Saint Augustin alla beaucoup plus loin. Il s'efforça de prouver que la pratique de la guerre était parfaitement compatible avec les enseignements du Christ. Les soldats dont il est question dans le Nouveau Testament, et qui cherchaient la voie du salut, Notre Seigneur ne leur commanda pas de jeter les armes et de renoncer à leur profession, il leur conseilla de se contenter de leurs gages[3]. Saint Pierre baptisa au nom du Christ le centurion Corneille, sans l'exhorter à abandonner la vie militaire[4]. Saint Paul lui-même prit soin d'avoir toujours, pour sa défense, une forte escorte de soldats[5]. Et l'histoire de David, « cher au cœur de l'Eternel », ne montre-t-elle pas qu'ils ont tort, ceux qui disent que « nul, s'il fait la guerre, ne plaît à Dieu[6] »? «Quand le Christ déclara : —« Celui qui prend l'épée périra par l'épée[7] », il parlait uniquement de ceux qui s'arment pour verser le sang d'autrui sans le commandement ou la permission d'une autorité supérieure ou légale[8] ». Beaucoup dépend des raisons qui poussent les hommes à la guerre, et de l'autorité qu'ils ont pour la faire. Sont justes, les guerres qui ont pour but d'obtenir réparation d'un dommage ou de châtier l'arrogance excessive d'un autre Etat. Le monarque a le pouvoir de faire la guerre quand il le juge à propos; et même si c'est un roi sacrilège, un chrétien peut combattre sous ses ordres, pourvu que la

1. *Concilium Arelatense I.* A. D. 314. can. 3 (Labbe-Mansi, *op. cit.* II. 471). *Cf.* Le Blant, *op. cit.* I. p. LXXXII.
2. Gibb, Christian Church and War, dans *British Quarterly Review*, LXXIII. 83.
3. St. Augustin, *Epistola CXXXVIII, ad Marcellinum*, 15. (Migne, *op. cit.* XXXIII. 531 *sq.*).
4. St. Augustin, *Ep. CLXXXIX, ad Bonifacium*, 4. (Migne, *op. cit* XXXIII. 855).
5. St. Augustin, *Ep. XLVII, ad Publicolam.*, 5. (Migne, *op. cit.*, XXXIII 187).
6. St. Augustin, *Ep. CLXXXIX, ad Bonifacium*, 4. (Migne, *op. cit.* XXXIII. 855).
7. *St. Matthieu*, XXVI. 52.
8. St. Augustin, *Contra Faustum Manichæum*, XXII. 70. (Migne *op. cit.* XLII. 444).

mission personnelle de ce chrétien ne soit pas contraire au précepte de Dieu[1]. Bref, si la paix est notre bien suprême, si la cité de Dieu est faite de paix éternelle[2], la guerre est parfois une nécessité de ce monde du péché.

Les écrits de Saint Augustin tranchèrent définitivement la question théorique de l'attitude de l'Eglise en face de la guerre : les théologiens qui le suivirent se contentèrent de reproduire ou de développer ses idées. Pourtant, ce n'est pas sans scrupules de conscience que le christianisme sanctionnait ainsi la pratique de la guerre. On avait le sentiment qu'un soldat ne pouvait guère être un bon chrétien. Au milieu du v^e siècle, Léon le Grand proclama contraire aux règles de l'Eglise que des gens ayant accompli l'acte de pénitence — c'est-à-dire tenus, à ce titre, plus que les autres d'obéir à la loi du Christ — recourussent à la profession des armes[3]. Divers Conciles défendirent au clergé de prendre part à la guerre[4] et certains canons excluaient de l'ordination tous ceux qui avaient servi dans l'armée après leur baptême[5]. On prescrivait pénitence à ceux qui avaient versé le sang sur le champ de bataille[6]. Ainsi, les canons ecclésiastiques faits sous le règne de Guillaume le Conquérant par les prélats normands, et confirmés par le pape, prescrivaient à celui qui avait sciemment tué un homme à la bataille une année de pénitence;

1. St. Augustin, *Contra Faustum Manichæum*, XXII. 75 (Migne, *op. cit.* XLII. 448).

2. St. Augustin, *De civitate Dei*, XIX, 11.

3. Leo Magnus, *Epistola XC, ad Rusticum*, inquis. 12. (Migne, *op. cit.* LIV, 1206 *sq.*).

4. Un des Canons Apostoliques exige que tout évêque, prêtre ou dia re qui se voue au servi :e militaire soit dégradé de sa dignité ecclésiastique (*Canones ecclesiastici qui dicuntur Apostolorum*, 83 [74]. [Bunsen, *Analecta Ante-Nicæna*, II. 31]). Les Conciles de Toulouse en 633 (ch. 45, dans Labbe-Mansi, *op. cit.* X. 630) et de Meaux en 845 (anon 37, *ibid.* XIV. 827) condamnaient à ce même châtiment les membres du lergé assez téméraires pour prendre les armes. Gratien dit (*Decretum*, II. 23. 8. 4) que l'Eglise refuse de prier pour l'âme d'un prêtre mort sur le champ de bataille. En dépit des canons des Conciles et des décrets des papes, les ecclésiastiques prirent souvent part au combat. (Nicolaus I. *Epistolæ et Decreta*, 83 [Migne, *op. cit.* CXIX, 922]. Robertson, *History of the Reign of Charles V*, I. 330, 385. Ward, *Foundation and History of the Law of Nations*, I. 365 *sq.* Buckle, *History of Civilisation in England*, I. 204; II. 464. Bethune-Baker, *Influence of Christianity on War*, p. 52. Dümmler, *Geschichte des Ostfrankischen Reichs*, II. 637).

5. Grotius, *De jure belli et pacis*, I. 2. 10. 10. Bingham, *Antiquities of the Christian Church*, IV. 4. 1. (*Works*, II. 55).

6. *Pœnitentiale Bigotianum*, IV. 1. 4 (Wasserschleben, *Bussordnungen der abendländischen Kirche*, p. 453). *Pœnit. Vigilanum*, 27 (*ibid.* p. 529). *Pœnit. Pseudo-Theodori*, XXI. 15 (*ibid.* p. 587 *sq.*). *Cf. Mort de Garin le Loherain*, p. 213 : « Ainz se repent et se laime cheti; es pechiés plore au soir et au matin, De ce qu'il a tans homes mors et pris ».

et pour plusieurs hommes, autant d'années de pénitence[1]. Par instants, l'Eglise semblait prendre conscience plus activement des maux de la guerre : on trouve plusieurs exemples très connus de guerres interdites par les papes. Mais il s'agissait alors trop souvent de guerres désavantageuses pour les intérêts de l'Eglise. Et tout en faisant relativement peu de chose pour décourager les guerres qui ne contrariaient pas ses propres intérêts, l'Eglise s'évertuait d'autant plus à exciter à la guerre contre ceux qu'elle poursuivait de sa haine.

On a prétendu que la transition des principes pacifiques de l'Eglise primitive au christianisme essentiellement militaire des Croisades était due à la terreur qu'inspirait l'Islam et à son exemple même. « L'esprit du mahométisme », dit Lecky, « s'infusa lentement dans le christianisme et le fit à sa propre image ». Jusqu'alors, « on avait plutôt excusé que consacré la guerre; et, quelle qu'ait pu être l'attitude de quelques prélats isolés, l'Eglise ne fit rien pour aggraver la guerre ou l'encourager[2] ». Mais cette opinion ne tient guère devant les faits. Le christianisme suivait déjà le sentier de la guerre avant qu'il rencontrât le mahométisme. On avait représenté les guerres contre les Ariens comme des guerres saintes, dont les combattants trouveraient au ciel la récompense[3]. La guerre de Clovis contre les Visigoths ne fut pas seulement entreprise avec l'approbation du clergé; elle fut, selon la remarque de Greenwood, « à proprement parler la guerre du clergé, et Clovis l'entreprit avec tous les titres d'un champion de la religion — tous, sauf le désintéressement qui devrait caractériser ce rôle ». Rémy de Reims l'aida de son approbation et de ses conseils, et les prêtres catholiques mirent en jeu toutes leurs ressources pour le seconder et l'encourager[4]. L'Eglise elle-même portait les germes d'où devait sortir l'esprit militaire. Dès l'époque de Cyprien fut promulguée la parole fameuse : *Nulla salus extra eccle-*

1. Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ et Hiberniæ*, I. 366.
2. Lecky, *History of European Morals*, II. 251 *sq*.
3. Gibb, *loc. cit.* p. 86.
4. Greenwood, *First Book of the History of the Germans*, p. 518.

siam. L'orthodoxie médiévale croyait généralement que païens aussi bien qu'hérétiques, étant hors du giron de l'Eglise, se trouvaient inexorablement voués à l'enfer; tandis que ceux qui acceptaient l'autorité de l'Eglise, confessaient leurs péchés, recevaient le baptême, participaient à l'Eucharistie et obéissaient au prêtre, seraient infailliblement sauvés. Si Dieu permettait la guerre, pouvait-on lui assigner un meilleur objet que le salut d'âmes perdues sans cette intervention? Et pour ceux qui refusaient le don de grâce qu'on leur offrait, quel plus juste châtiment que la mort? Et puis, les Israélites n'avaient-ils pas livré de grandes batailles « pour les lois et le sanctuaire[1] »? Le Seigneur lui-même ne leur avait-il pas donné pour mission d'attaquer, de réduire et de détruire ses ennemis? Ne leur avait-il pas ordonné de déraciner les gens de Canaan qui par leurs abominations avaient encouru le jugement de Dieu, et de tuer bêtes et gens dans les cités israélites qui s'étaient abandonnées à l'idolâtrie, et de brûler tout le butin, avec la cité elle-même, en offrande à Yahveh?[2] Point n'était donc besoin pour les chrétiens de s'instruire auprès des mahométans dans l'art de la guerre religieuse. L'Ancien Testament, révélation de Dieu, en donnait de meilleures leçons que le Koran, et il était constamment cité pour justifier toute cruauté commise au nom de la religion[3].

Ainsi l'Eglise restait parfaitement d'accord avec son propre enseignement quand elle regardait un exploit accompli contre les infidèles comme un mérite capable d'effacer les crimes les plus odieux. Ce genre d'exploit fut l'instrument du pardon que requérait Henri II pour le meurtre de Becket[4], et il fut le remède supposé qui guérit Saint Louis d'une maladie dangereuse. La lutte contre les infidèles méritait la pitié divine, au même titre que les jeûnes, les disciplines de pénitence, les aumônes, les visites

1. *I Macchabées*, XIII. 3. Thomas d'Aquin (*Summa theologica*, II.-II. 188. 3) cite ce passage à l'appui de sa doctrine que l'on peut faire servir la bataille à la préservation du culte divin.

2. *Deutéronome*, XIII. 15 *sq.*

3. *Cf.* Constant, *De la religion*, II 229 *sq.*

4. Lyttelton, *History of the Life of King Henry the Second*, III. 96.

aux tombeaux des saints[1]. Celui qui tombait dans la bataille pouvait être sûr que son âme serait admise tout droit aux joies du Paradis[2]. Et ceci ne s'appliquait pas aux seules guerres contre les mahométans. Les massacres de Juifs et d'hérétiques semblaient non moins méritoires que l'égorgement des ennemis plus lointains de l'Evangile. Bien mieux, la moindre nuance par laquelle on différait de la liturgie romaine devint, à la fin, cause légitime de guerre.

Il est vrai que tous ne partageaient pas ces vues. Au Concile de Lyon, en 1274, certains opinèrent (mais cette opinion fut naturellement l'objet de vives attaques) qu'il était contraire aux exemples du Christ et des apôtres de soutenir la religion par l'épée et de répandre le sang des mécréants[3]. Au siècle suivant, Bonet prétendit que les Ecritures ne permettaient pas de contraindre par la force un Sarrasin ou tout autre incroyant à accepter la foi chrétienne[4]. François de Victoria déclara que « diversité de religion n'est pas juste cause de guerre[5] »; et l'on trouve la même thèse dans Soto[6], ainsi que dans Covarruvias a Leyva[7] et dans Suarez[8]. D'après Balthazar Ayala, le plus illustre des légistes espagnols du XVIe siècle, il n'appartient pas à l'Eglise de punir les infidèles qui n'ont jamais reçu la foi chrétienne : quant à ceux qui l'ont une fois reçue, et qui par la suite s'efforcent de mettre obstacle à la propagation de l'Evangile, il est légitime de les poursuivre, comme les autres hérétiques, avec l'épée[9]. Mais la majorité des jurisconsultes et des canonistes était favorable à l'opinion orthodoxe : l'incroyance est une rai-

1. *Cf.* Milman, *History of Latin Christianity*, IV. 209.
2. *Cf.* Laurent, *Etudes sur l'histoire de l'humanité*, VII. 257.
3. Bethune-Baker, *op. cit.* p. 73.
4. Bonet, *L'arbre des batailles*, IV. 2. p. 86 : « Selon la sainte Escripture nous ne pouvons et si ne devons contredire ne efforcer ung mescreant à recepvoir ne le saint bapteme ne la sainte foy ainsi les devons laisser en leur franche volonté que Dieu leur a donnée ».
5. Franciscus a Victoria, *Relectiones Theologicæ*, VI. 16, p. 231 : « Caussa iusti belli non est diuersitas religionis ». On peut toutefois contraindre les infidèles à laisser prêcher l'Evangile (*ibid.* V. 3. 12, p. 214 *sq.*).
6. Soto, *De justitia et jure*, V. 3. 5, fol. 154.
7. Covarruvias a Leyva, *Regulæ Peccatum*, II. 10. 2. (*Opera omnia*, I. 496) : « Infidelitas non privat infideles dominio, quod habent iure humano, vel habuerunt ante legem Evangelii am in provinciis et regnis, quae obtinent ».
8. Suarez, cité par Nys, *Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*, p. 98.
9. Ayala, *De iure et officiis bellicis et disciplina militari*, I. 2. 29 *sq.*

son légitime de guerre[1]. Et l'on applique ouvertement ce principe, à telles enseignes que pendant plusieurs siècles l'histoire de la chrétienté ne fut qu'une perpétuelle croisade, et que l'Eglise chrétienne se transforma en une puissance militaire plus formidable même que la Rome de César et d'Auguste. Très souvent, le zèle religieux ne fut que le prétexte de guerres dont la cause véritable était l'avidité ou la soif de domination. L'Eglise visait bien plus à être maîtresse de la terre que servante du ciel. Elle prêchait des croisades non seulement contre les infidèles et les hérétiques, mais contre tout prince désobéissant qui résistait à ses prétentions sans bornes. Et elle encourageait la guerre toutes les fois que l'on pouvait attendre du vainqueur de riches dépouilles, soit en manière d'action de grâces à Dieu pour la victoire qu'il avait accordée, soit comme expiation pour les excès commis.

De l'union entre la guerre et le christianisme naquit cet étrange rejeton, la chevalerie, dont le germe séculier existait déjà dans les forêts germaniques. Suivant Tacite, le jeune Germain qui aspirait à devenir guerrier s'avançait au milieu de l'assemblée des chefs, et là, son père, ou quelque autre proche parent, l'équipait solennellement de l'écu et du javelot[2]. Ainsi, le fait de prendre les armes devenait une distinction sociale, qui par la suite tira son nom de l'un de ses caractères essentiels : l'usage du *cheval* de guerre. Mais la chevalerie changea complètement de caractère. L'Eglise sut s'en emparer pour ses propres fins. L'investiture, d'abord cérémonie purement civile, avait pris, même avant les Croisades, des allures de sacrement[3].

1. Nys, *op. cit.* p. 89. *Idem*, Introduction à Bonet, *op. cit.* p. XXIV. D'après Conradus Brunus (*De legationibus*, III. 8, p. 115), par exemple, toute guerre livrée par des chrétiens aux ennemis de la foi chrétienne est juste, en tant qu'elle est entreprise pour la défense de la religion et la gloire de Dieu, et qu'elle se propose de reconquérir des territoires injustement détenus par des infidèles.

2. Tacite, *Germania*, 13. D'après Honoré de Sainte Marie (*Dissertations historiques et critiques sur la Chevalerie*, p. 30 *sqq.*), la chevalerie est d'origine romaine; d'autres disent arabe. Gautier (*La Chevalerie*, p. 14, 16) repousse ces théories, et regarde la chevalerie comme « un usage germain idéalisé par l'Eglise ». Voir aussi Rambaud' *Histoire de la civilisation française*, I. 178 *sq.*

3. Scott, Essay on Chivalry, dans *Miscellaneous Prose Works*, VI. 16. Mills, *History of Chivalry*, I. 10 *sq.* Pour la description des diverses cérémonies religieuses accompagnant l'investiture, voir *The Book of the Ordre of Chyualry or Knyghthode*, fol. 27*b*. *sqq.* *Cf.* aussi Favyn, *Theater of Honou and Knight-Hood*, I. 52.

Le prêtre livrait l'épée aux mains de celui qu'il s'agissait de faire chevalier, en lui disant : « *Serve Christi, sis miles in nomine Patris, Filii, et Spiritus Sancti, Amen*[1] ». On disait que l'épée avait forme de croix pour signifier « comment Notre Seigneur porta sur la croix le coup de mort au mensonge humain[2] »; et parfois sur la garde était gravé le mot de « Jésus[3] ». C'était Dieu lui-même qui avait choisi le chevalier pour vaincre par les armes les mécréants acharnés à la perte de sa Sainte Eglise, de même qu'il avait choisi le clergé pour soutenir la foi catholique par l'Ecriture et le raisonnement[4]. Le chevalier devait être pour le corps politique ce qu'étaient les bras pour le corps humain : l'Eglise était la tête; la chevalerie, les bras; les bourgeois, marchands, artisans, les membres inférieurs; et les bras étaient au milieu afin de pouvoir défendre également et la tête et les membres inférieurs[5]. « La plus grande amitié qui soit en ce monde », dit l'auteur de l'Ordre of Chyualry, « devrait être entre clercs et chevaliers[6] ». On regardait les divers grades de la chevalerie comme parallèles à ceux de l'Eglise[7]. Et après la conquête de la Terre Sainte, l'union se fit encore plus intime entre la profession des armes et la religion du Christ, par l'institution de deux ordres de moines guerriers, les Templiers et les Chevaliers de Saint Jean de Jérusalem.

Les devoirs que le chevalier assumait par serment étaient plus étendus que bien définis. Il devait défendre la sainte foi catholique; défendre la justice; défendre la femme, la veuve et l'orphelin; défendre sans distinction de sexe tous ceux qui, impuissants, malheureux, gémissaient sous l'oppression et l'injustice[8]. Au nom de la religion et de la justice, il pouvait faire la guerre en quelque sorte à sa volonté. Certes, ces soldats du Christ ont châtié mainte oppression trop réelle. Mais, en général, le chevalier ne semble pas s'être beaucoup soucié de la cause ou

1. Favyn, *op. cit.* I. 51.
2. *Ordre of Chyualry*, fol. 31 a *sq.*
3. Mills, *op. cit.* I. 71.
4. *Ordre of Chyualry*, fol. 11 *b.*
5. *Le Jouvencel*, fol. 94 *sqq.*
6. *Ordre of Chyualry*, fol. 12 *a.*
7. Scott, *loc. cit.* p. 15.
8. *Ordre of Chyualry*, fol. 11 *b*, 17 *a.* Sainte-Palaye, *Mémoires sur l'ancienne Chevalerie*, I. 75. 129.

de la nécessité de son recours aux armes. « La guerre est ma patrie, Mon harnois ma maison. Et en toute saison, Combattre c'est ma vie[1] » : voilà une devise commune au XVIe siècle. L'impression générale que nous donne Froissart, dans ses Chroniques, c'est que l'époque où il vécut était entièrement consacrée à la bataille, et que rien d'autre ne l'intéressait[2]. Jamais les chevaliers de France ne parlaient de la guerre que comme une fête, un jeu, un passe-temps. « Qu'ils jouent donc leur jeu », disaient-ils des arbalétriers qui les couvraient de flèches. « Jouer gros jeu », voilà comment ils décrivaient une mêlée[3]. Avant l'institution de la chevalerie, sans doute guerroyait-on beaucoup déjà dans les pays chrétiens. Mais la chevalerie fit de la guerre « un art à la mode[4] ». Et la passion de se battre devint si impérieuse que, pour suppléer à la rareté des insultes réelles, on en créa d'artificielles; et que l'on inventa joutes et tournois pour utiliser l'énergie sans emploi des « fils de Bellone ». Même dans ces figures de la guerre — moins inoffensives qu'on ne les a montrées parfois[5] — le lien intime de la chevalerie et de la religion apparaît de diverses façons. Avant le tournoi, on portait cottes d'armes, casques et autres objets dans un monastère; et « après le prix remporté on offrait aux Eglises les armes et le cheval avec lesquels on avait combattu[6] ». Les proclamations et défis se faisaient généralement au nom de Dieu et de la Vierge Marie. Avant le combat, les chevaliers se confessaient et entendaient la messe; à leur entrée en lice ils tenaient une sorte d'image, avec laquelle ils se signaient. Et « comme les fêtes des Tournois étaient accompagnées de pareils actes de dévotion, les fêtes de l'Eglise furent quelquefois suivies des images de nos Tournois[7] ». Il est vrai que, de temps à autre, l'Eglise faisait

1. De La Nouë, *Discours politiques et militaires*, p. 215.
2. Voir l'essai de Sir James Stephen sur les Chroniques de Froissart, dans ses *Horæ Sabbaticæ*, I. 22 *sqq.*
3. Sainte-Palaye, *op. cit.* II. 61.
4. Millingen, *History of Duelling*, I. 70.
5. Sainte-Palaye, *op. cit.* I. 179; II. 75. Du Cange, Dissertations sur l'histoire de S. Louys, dans Petitot, *Collection des Mémoires relatifs à l'histoire de France*, III. 122 *sq.* Honoré de Sainte Marie, *op. cit.* p. 186.
6. Sainte-Palaye, *op. cit.* I. 151.
7. *Ibid.* II. 75.

effort pour arrêter ces pratiques[1]. Mais ce qu'elle leur reprochait alors, sans en faire mystère, c'était de détourner des guerres saintes nombre de chevaliers, ou d'engloutir des trésors que l'on eût pu déverser sur la Terre Sainte[2].

Au système féodal se rattache étroitement la pratique des guerres personnelles. Même après l'institution de tribunaux, même après que les cours royales furent devenues des organisations puissantes, un noble conserva le droit de faire la guerre à un autre noble qui l'avait grossièrement outragé[3]. En pareil cas, non seulement les proches, mais les vassaux de l'offensé et de l'offenseur, étaient tenus de les assister dans leur querelle[4]. Seuls les crimes les plus grands étaient regardés comme causes légitimes de guerre privée[5], mais cette règle, on ne l'observait pas strictement[6]. De fait, les barons volaient aux armes à la moindre querelle. Celui qui pouvait lever une petite troupe se hâtait de faire la guerre à quiconque avait quelque chose à perdre. Les nations d'Europe étaient subdivisées en une foule d'Etats secondaires, à peu près indépendants, qui se déclaraient la guerre avec autant de vigueur que de puissants monarques, et qui signaient la paix avec autant de cérémonies. Les historiens contemporains décrivent les excès commis dans ces querelles intestines et leurs récits soulèvent l'étonnement et l'horreur : de grands espaces en Europe se trouvèrent ainsi transformés en déserts, qu'il ne valait plus la peine de cultiver[7].

L'Eglise tenta de faibles efforts pour mettre un terme à cet état de choses. Ainsi, vers l'an 990, divers évêques du midi de la France firent des ordonnances contre la pratique des guerres privées, s'accordant à exclure quiconque

1. *Ibid.* II. 75. Du Cange, *loc. cit.* p. 124 *sqq.* Honoré de Sainte Marie, *op. cit.* p. 186.
2. Du Cange, *loc. cit.* p. 125 *sq.*
3. Le droit de guerre privée supposait en général, de part et d'autre, égalité dans la noblesse (Beaumanoir, *Coutumes du Beauvoisis*, LIX, 5 *sq.* vol. II. 355 *sq.* Robertson, *History of the Reign of Charles V*, I. 329). Mais on l'accorda aussi aux communes françaises et aux villes libres d'Allemagne, d'Italie et d'Espagne (Du Boys, *Histoire du droit criminel des peuples modernes*, II. 348).
4. Du Cange, *loc. cit.* p. 450, 458.
5. *Ibid.* p. 445 *sq.* Arnold, *Deutsche Urzeit*, p. 341. Von Wächter, *Beiträge zur deutschen Geschichte*, p. 46.
6. On peut lire qu'un noble déclara la guerre à la cité de Francfort, parce qu'une dame de cette ville, ayant promis de danser avec le cousin de ce noble, avait pris un autre cavalier. Et la cité fut obligée de satisfaire l'honneur blessé du gentilhomme (von Wächter, *op. cit.* p. 57).
7. Robertson, *op. cit.* I. 332

violerait ces ordonnances de tous privilèges chrétiens de son vivant, et de toute sépulture chrétienne après sa mort[1]. Un peu plus tard, les hommes engagés à la guerre se virent exhortés, par les reliques sacrées et par les corps des saints, à déposer les armes, et à jurer de ne plus jamais troubler la paix publique par leurs hostilités privées[2]. Mais ces exhortations ne pouvaient produire grand effet, quand évêques et abbés avaient eux-mêmes le droit de faire des guerres privées par l'intermédiaire de leurs vidames, et qu'ils exerçaient ce droit tout aussi fréquemment que les barons[3]. Et il ne semble pas que l'Eglise ait beaucoup amélioré les choses en établissant la Trêve de Dieu, qui comportait obligatoirement répit des hostilités pendant les grandes fêtes de l'Eglise, et du mercredi soir de chaque semaine au lundi matin de la semaine suivante[4]. De bonnes autorités nous assurent que la trêve n'était guère respectée, malgré la peine d'excommunication dont on menaçait ses violateurs[5]. Sans doute la plupart des barons pouvaient-ils dire avec Bertrand de Born : « La paix ne me convient pas; la guerre seule me plaît. Je n'ai égard ni aux lundis, ni aux mardis. Les semaines, les mois, les années, tout m'est égal. En tout temps, je veux perdre quiconque me nuit[6] ». Les papes eux-mêmes transgressaient l'ordonnance qui enjoignait la *treuga Dei*[7]. C'était une injonction trop peu pratique pour que l'on s'y conformât, et les autorités ecclésiastiques en abandonnèrent bientôt la théorie même. Thomas d'Aquin dit que les médecins peuvent légalement soigner les hommes aux jours

1. Charta de Treuga et Pace per Aniciensem Praesulem Widonem in Congregatione quamplurium episcoporum, Principium et Nobilium hujus Terrae sancita, dans Dumont *Corps universel diplomatique du droit des gens*, I. 41.

2. Raoul Glaber, *Historiæ sui temporis*, IV. 5 (Bouquet, *Rerum Gallicarum et Francicarum Scriptores*, X. 49). Robertson, *op. cit.* I. 235.

3. Brussel, *Nouvel examen de l'usage général des fiefs en France*, I. 144. A quel point l'esprit de leur époque infectait alors les prélats, on en voit la preuve dans cette histoire d'un archevêque de Cologne qui donna à l'un de ses vassaux un château situé sur un roc stérile. Quand le vassal demanda comment il ferait pour y vivre, l'archevêque répondit : « De quoi vous plaignez-vous? Quatre routes se croisent sous vos murailles » (Du Boys, *Histoire du droit criminel de l'Espagne*, p. 504).

4. Raoul Glaber, *op. cit.* V. 1 (*loc. cit.* p. 59). Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ Latinitatis*, VI. 1267 *sq.* Henault, *Nouvel abrégé chronologique de l'histoire de France*, p. 106.

5. Du Cange, *Glossarium*, VI. 1272. Nys, *op. cit.* p. 114.

6. Villemain, *Cours de littérature française*, *Littérature du Moyen Age*, I. 122 *sq.*

7. Belli, *De re militari*, cité par Nys, *op. cit.* p. 115.

de fête; de même, en ces mêmes jours, on peut poursuivre de justes guerres, pour la défense de la communauté des fidèles, si la nécessité l'exige : « Car ce serait tenter Dieu, sous l'empire d'une telle nécessité, que de s'abstenir de la guerre[1] ». Et à l'appui de son opinion, il cite le premier Livre des Macchabées, où il est dit : « — Quiconque viendra pour nous livrer bataille le jour du Sabbat, nous irons à la bataille contre lui[2] ».

L'abolition des guerres privées ne vint pas surtout, semble-t-il, des mesures que prit l'Eglise, mais de l'accroissement d'autorité chez les empereurs ou les rois. En France, le droit de guerre privée, modéré par Louis IX, réprimé par Philippe IV, fut supprimé par Charles VI[3]. En Angleterre, après la conquête normande, les guerres privées semblent avoir été plus rares que sur le continent, grâce, sans doute, à la force de l'autorité royale, qui, plus qu'en d'autres pays, assurait de la vigueur à l'exécution de la justice, et de l'étendue à la juridiction de la cour du roi[4]. En Ecosse, la pratique de la guerre privée ne reçut le coup de grâce qu'assez tard dans le XVIIIe siècle, en 1745, quand les clans furent soumis après leur rébellion[5]. Il est donc impossible, d'une part, d'attribuer à l'Eglise un rôle bien considérable dans le mouvement que couronna l'abolition totale de la guerre privée; et d'autre part, il faut bien tenir compte de l'encouragement que l'Eglise donna à l'esprit guerrier de l'époque, en établissant la chevalerie[6], et en sanctionnant la guerre au titre d'institution divine. On en vint à regarder la guerre comme un jugement de Dieu, et la victoire comme un gage particulier de sa faveur. Avant la bataille, les deux armées, en présence l'une de l'autre, entendaient généralement la messe; et nul guerrier ne se battait sans murmurer en se-

1. Thomas d'Aquin, *op. cit.* II.-II. 40.4.
2. *I. Macchabées*, II. 41.
3. Robertson, *op. cit.* I. 55, 56, 338 *sqq.* Hallam, *View of the State of Europe during the Middle Ages*, I. 207. Brussel, *op. cit.* I. 142.
4. *Ibid.* I. 343 *sq.* Freeman (*Comparative Politics*, p. 328 *sq.*) signale comme datant d'Edouard IV le dernier cas de guerre privée en Angleterre.
5. Lawrence, *Essays on some Disputed Questions in Modern International Law*, p. 254 *sq.*
6. Je ne vois pas comment Gautier peut dire (*op. cit.* p. 6) que la chevalerie fut le plus beau des moyens employés par l'Eglise dans ses efforts pour réprimer la guerre.

cret une prière[1]. Le pape Adrien IV dit qu'une guerre commencée sous les auspices de la religion ne peut être qu'heureuse[2]. On croyait généralement que Dieu ne s'intéressait pas moins à la bataille que les guerriers même qui y prenaient part. Bonet, qui écrivait au XIV[e] siècle, se pose cette question : pourquoi y a-t-il tant de guerres par le monde? Et il trouve cette réponse : « Que toutes sont pour le pechié du siecle dont nostre seigneur Dieu pour le pugnir permet les guerres, car ainsi le maintient l'escripture[3] ».

Même aujourd'hui, ces opinions ont leur place dans les crédos orthodoxes des Eglises, tant catholique que protestantes. L'attitude des grandes congrégations chrétiennes à l'égard de la guerre a été, elle est encore, dans une large mesure, une attitude de sympathique approbation. Le catéchisme du Concile de Trente rappelle que l'on possède des exemples de carnage exécuté sur les ordres particuliers de Dieu; ainsi lorsque les fils de Lévi, qui en un seul jour firent périr tant de milliers d'hommes, entendirent après l'égorgement ces paroles de Moïse : « — Vous avez en ce jour consacré vos mains au Seigneur[4] ». Des écrivains catholiques, même entre les plus modernes, renvoient aux Canonistes qui déclaraient qu'un Etat pouvait légalement faire la guerre à un peuple hérétique, s'il répandait l'hérésie, à un peuple païen, s'il s'opposait à la prédication de l'Evangile[5]. De leur côté, les ministres des Eglises protestantes, devenues Eglises d'Etat, se considérèrent comme étant au service de l'Etat, et furent prêts à soutenir toute guerre qu'il plaisait à cet Etat d'entreprendre. Selon la remarque de Gibb, le ministre protestant avait toujours en poche un « Sermon d'Action de Grâces » pour les victoires d'une guerre scélérate, tout comme le prêtre catholique avait son *Te Deum*; « et même, ce dernier était probablement le plus indépendant des deux, grâce à son allégeance à Rome[6] ». Les nouvelles Confessions de Foi re-

1. Mills, *History of Chivalry*, I. 147.
2. Laurent, *op. cit.* VII. 245.
3. Bonet, *op. cit.* IV. 54, p. 150.
4. *Catechism of the Council of Trent*, III. 6. 5.
5. Adds and Arnold, *Catholic Dictionary*, p. 944.
6. Gibb, *loc. cit.* p. 90.

vendiquaient expressément pour l'Etat le droit de faire la guerre, et les Anabaptistes furent condamnés parce qu'ils considéraient la guerre comme illégale pour des chrétiens[1]. On perdit même de vue la nécessité, d'abord affirmée à nouveau par la Réforme, d'une juste cause de guerre. Farrer signale à notre attention le 37e article de l'Eglise d'Angleterre, qui dit qu'un chrétien, sur l'ordre du magistrat, peut porter les armes et prendre part aux guerres; le mot *justa*, qui dans le latin précède *bella*, y brille par son absence[2].

L'opinion ancienne que la guerre est une institution providentielle et un jugement de Dieu ne mourut d'ailleurs pas avec le Moyen-Age. Lord Bacon regarde les guerres comme « les plus hautes épreuves du droit, où princes et Etats qui ne se reconnaissent sur terre aucun supérieur s'en remettront à la justice de Dieu pour décider de leurs querelles, par tel succès qu'il lui plaira de donner à l'un ou l'autre parti[3] ». Réal de Curban dit qu'une guerre est rarement heureuse si elle n'est juste; par suite, le vainqueur peut croire que Dieu est pour lui[4]. Suivant Jérémie Taylor, « les rois sont les représentants de Dieu, qui frappe des nations entières, et des villes, et des villages; et la guerre est la verge de Dieu entre les mains des princes[5] ». Et non seulement on la regarde comme un instrument de la justice divine, on dit aussi, presque toujours, qu'elle « réalise les nobles desseins de Dieu[6] ». Elle a pour tendance, nous assure un théologien, « de rectifier et d'exalter la conception populaire de Dieu », car il n'est rien de tel « que l'odeur de la poudre pour faire sentir à une nation le parfum de la divinité dans sa vérité[7] ». La guerre a « ouvert » les différents pays « aux progrès de la vraie religion[8] ». « Nul peuple n'a jamais senti, n'a jamais pu sentir, la puissance du principe chrétien monter comme une

1. *Augsburg Confession*, I. 16. *Second Helvetic Confession*, XXX. 4.
2. Farrer, *Military Manners and Customs*, p. 208.
3. Ba on, *Letters and Life*, I. (*Works*, VIII), 146.
4. Réal de Curban, *La science du gouvernement*, V. 394 *sq.*
5. Taylor, *Whole Works*, XII. 164.
6. The Sword and Christianity, dans *Boston Review devoted to Theology and Literature*, III. 261.
7. *Ibid.* III. 259, 257.
8. Holland, *Time of War*, p. 14.

inspiration parmi les plus virils de ses nationaux, tant que la valeur de ce principe ne s'est pas affirmée par le tonnerre des champs de bataille[1] ». La guerre, « quand Dieu l'envoie, est un moyen de grâce et de rénovation nationale »; elle est « un devoir solennel, où l'on ne devrait en principe confier qu'aux meilleurs chrétiens et aux plus dignes de cette confiance la mission de tenir l'épée[2] ». Elle est, aux yeux de Proudhon, le phénomène le plus sublime de notre vie morale[3], une révélation de Dieu plus que l'Evangile lui-même[4]. Les peuples guerriers sont les peuples religieux[5]; la guerre est le signe de la grandeur humaine, la paix est bonne pour les castors et les moutons : « Philanthrope, vous parlez d'abolir la guerre; prenez garde de dégrader le genre humain[6]. »

Afin de prouver que la guerre est compatible avec le christianisme, on fait encore appel, comme autrefois, à la Bible; à l'exemple des anciens Israélites et à sa divine sanction; au fait que Jésus n'empêcha point ceux qui l'entouraient de porter les armes; aux exemples des centurions dont parle l'Evangile; à la prédilection de Saint Paul pour les métaphores empruntées à la profession militaire; et ainsi de suite[7]. D'après le chanoine Mozley, la reconnaissance, par le christianisme, du droit de guerre était contenue dans sa reconnaissance primitive des nations. « Par une heureuse nécessité », un empire universel est impossible. Chaque nation est un centre à elle seule, et quand, entre ces centres indépendants, s'élèvent des questions de droit et de justice, seuls les peuvent trancher ou l'accord mutuel, ou la force. Le but que se propose une nation qui entre en guerre est exactement le même que se propose un individu qui va devant un tribunal; et l'Eglise, qui ne possède aucune autorité pour dire laquelle a raison, ne peut que rester neutre, et regarder la guerre d'un point de vue de droit, comme une manière de régler les questions

1. *Boston Review*, III. 257.
2. Christianity and War, dans *Christian Review*, XXVI, 604.
3. Proudhon, *La guerre et la paix*, II. 420.
4. *Ibid.* I. 62; II. 435.
5. *Ibid.* I. 45.
6. *Ibid.* I. 43.
7. Voir p. ex., Browne, *Exposition of the Thirty-Nine Articles*, p. 857 sq. *Christian Review*, XXVI. 603 sq. *Eclectic Magazine*, XIII. 372.

nationales, et qui se justifie parce qu'il n'y en a pas d'autre. La justice naturelle, ajoute le chanoine, n'est pas inhérente aux seules guerres défensives. Il existe, dans les nations et les masses populaires, un instinctif souci de changement et de refonte, qui porte en soi une certaine justice, et qui naît de besoins réels. L'état de choses existant ne convient pas; il y a un défaut d'adaptation, il y a étouffement et pression; il y a des gens, tenus à l'écart les uns des autres, qui sont faits pour être ensemble, des parties séparées qui sont faites pour se rejoindre. Tout ce malaise dans les Etats conduit nécessairement à la guerre. Et puis, il y a des guerres de progrès; et dans la mesure où vraiment elles sont indispensables à l'avantage bien compris de l'humanité et au développement de la société, le christianisme les approuve, quoiqu'elles ne se rangent pas strictement sous la rubrique des guerres défensives[1]. Une doctrine qui permet ainsi, au nom de la religion, les guerres qui corrigent la répartition politique des races et des nationalités, et celles qui avancent le soi-disant progrès du monde, se prête naturellement à la justification de presque n'importe quelle guerre entreprise par un Etat chrétien[2]. En fait, il serait impossible de trouver un seul exemple de guerre faite par un pays protestant, quel qu'en fût le motif, qui n'ait été sanctionnée et soutenue par la masse du clergé de ce pays. L'opposition à la guerre est, en général, venue d'ailleurs.

Il y a eu, il y a encore, des sectes chrétiennes qui, pour des raisons religieuses, condamnent toute guerre, quelle qu'elle soit. Au XIVe siècle, les Lollards enseignaient que l'homicide, fût-ce à la guerre, est expressément contraire au Nouveau Testament. C'est une des causes de leur persécution[3]. De même, au XVIe siècle, les Anabaptistes, et ils pouvaient se réclamer d'hommes tels que Colet et Eras-

1. Mozley, On War, dans *Sermons preached before the University of Oxford*, p. 119, 112, 100 *sqq.*, 104 *sq.*

2. Par ce principe du progrès, le chanoine Mozley lui-même justifie (p. 110 *sq.*) non seulement les guerres entreprises contre deux empires d'Orient qui s'étaient fermés, et ainsi exclus eux-mêmes du commerce de l'humanité, mais « deux des trois grandes guerres européennes des douze dernières années ». Ceci fut dit en 1871.

3. Perry, *History of the English Church*, First Period, p. 455, 467.

me. Du haut de la chaire de Saint-Paul de Londres, Colet proclamait qu' «une paix injuste vaut mieux que la plus juste guerre », et que « les hommes, quand poussés par la haine et l'ambition ils se battent et se détruisent entre eux, luttent sous la bannière non plus du Christ, mais du démon[1] ». Au dire d'Erasme, « rien de plus impie, de plus calamiteux, de plus pernicieux, de plus invétéré, de plus vil, en un mot de plus indigne d'un homme, je ne dis pas même d'un chrétien », que la guerre. Elle n'est pas seulement brutale : nulle bête féroce n'est plus meurtrière de l'homme que l'homme lui-même. Quand les animaux se battent, c'est avec les armes que la nature leur a données. Mais nous, nous nous armons pour notre mutuel égorgement d'armes que la nature n'avait pas prévues. Les animaux ne sont pas pris de fureur hostile pour des bagatelles, mais quand la faim les affole, ou quand ils se croient attaqués, ou quand ils craignent pour la sécurité de leurs petits. Nous, sous des prétextes frivoles, quelles tragédies nous jouons sur le théâtre de la guerre ! Sous couleur d'une revendication territoriale, antique et discutable; pour une passion enfantine qu'inspire quelque maîtresse; pour des causes encore plus ridicules... nous allumons les flammes de la guerre. Des événements vraiment infernaux, nous les appelons guerres saintes. Des évêques, de graves ecclésiastiques, tout décrépits qu'ils sont physiquement, prennent leur part, du haut de la chaire, des batailles de leurs princes, promettant la rémission de ses péchés à quiconque suivra son prince à la guerre, et criant à celui-ci que Dieu combattra en sa faveur, s'il veut rester favorable à la cause de la religion. Et pourtant, comment cette pensée peut-elle même entrer dans nos cœurs, qu'un chrétien se souille les mains du sang d'un autre chrétien ! Qu'est ce que la guerre, sinon le meurtre et le vol, commis par un grand nombre aux dépens d'un grand nombre? L'Evangile n'a-t-il pas déclaré, en des paroles décisives, que nous ne devons pas insulter à leur tour ceux qui nous insultent, que

1. Green, *History of the English People*, II. 93.

nous devons faire le bien à qui nous fait le mal, abandonner tout notre avoir à qui en prend une partie, prier pour ceux qui méditent de nous donner la mort? Le monde compte tant de savants évêques, de grands à tête grise, de Conseils, de Sénats! Pourquoi ne pas recourir à leur autorité, pourquoi ne pas soumettre les enfantines querelles des princes à leur sage et décisif arbitrage? « Celui qui, de son propre choix, se lance dans la guerre, celui-là est un méchant. Il pèche contre la nature, contre Dieu, contre l'homme; il se rend coupable d'une impiété cent fois aggravée et compliquée[1] ». Tels étaient les principaux arguments contre la guerre que suggéraient à Erasme la raison, l'humanité et la religion. Ils ne pouvaient pas rester sans effet sur les réformateurs. Sir Thomas More accuse Luther lui-même et ses disciples de pousser les doctrines de paix jusqu'aux limites extrêmes de la non-résistance[2]. Mais ainsi que nous l'avons remarqué, ces tendances pacifiques ne furent qu'une phase passagère de l'histoire de la Réforme, et on les abandonna aux soins des sectaires.

Parmi ceux-ci, les Quakers sont les plus importants. S'appuyant sur divers passages de l'Ancien et du Nouveau Testament[3], ils soutiennent que toute guerre, quels qu'en soient les traits particuliers, les circonstances ou les prétextes, est en complet désaccord avec la religion chrétienne. C'est le constant devoir de tout chrétien d'obéir à la haute et sainte loi de son Maître, de souffrir les injures, de rendre le bien pour le mal, d'aimer ses ennemis. La guerre n'est pas moins inconciliable avec ce principe chrétien que la vie humaine est sacrée et que la mort est suivie de conséquences infinies. Puisque la destinée de l'homme est l'éternité, le bien futur d'un seul individu a plus d'importance que la prospérité, purement temporelle, d'une nation tout entière. Quand ils abrègent les jours de leur prochain, et qu'ils le font passer, bien ou mal préparé,

1. Erasme, *Adagia*, IV. 1. col. 893 *sqq.*
2. Farrer, *op. cit.* p. 185.
3. *Isaïe*, ch. II *sqq. Michée*, IV. 1 *sqq. St. Matthieu*, V. 38 *sqq*;; XXVI. 52. *St. Luc*, VI. 27 *sqq.*; *St. Jean*, XVIII. 36. *Romains*, XII. 19 *sqq.*; *I Pierre*, III. 9.

aux réalités redoutables de l'au-delà, des chrétiens assument une responsabilité que rien ne justifie; rien, si ce n'est la sanction expresse du divin Maître, comme ce fut le cas pour les Israélites. Or le Nouveau Testament ne contient nulle sanction de la guerre : il en faut donc conclure que, sous la loi du Christ, il est absolument interdit à un homme d'en tuer un autre, quelles que soient les circonstances ou l'utilité de cette action. Et un chrétien qui se bat par ordre de son prince et pour son pays, non content de pécher lui-même, aide et soutient la transgression nationale[1].

Les mêmes opinions se rencontrent, il faut l'ajouter, indépendamment de toute secte particulière. D'après le Dr Wayland, toutes les guerres, défensives ou offensives, sont contraires à la volonté révélée de Dieu : quant aux agressions de nations étrangères, elles n'appellent pas le talion et l'outrage, mais bien plutôt un redoublement de bonté et de bon vouloir[2]. Théodore Parker, le ministre congrégationnaliste, regarde la guerre comme un péché, comme la corruptrice de la morale publique, comme un reniement du christianisme dans la pratique, comme une violation de l'éternel amour de Dieu[3]. W. Stokes, le Baptiste, remarque que le christianisme ne peut sanctionner la guerre, ni offensive ni défensive, parce que la guerre est « un mal sans mesure, qui précipite nos semblables, par myriades innombrables, dans un jugement prématuré et dans le désespoir éternel[4] ». En outre, si l'on compare l'état de l'opinion vers la fin du siècle dernier avec celle des périodes précédentes, on ne peut manquer d'observer un progrès dans l'opposition que firent à la guerre les diverses fractions de l'Eglise chrétienne[5]. Pourtant, d'une manière générale, les orthodoxes sont toujours de l'avis de Sir James Turner, qui déclarait : « Ceux qui condamnent la profession ou l'art militaire sentent fortement l'anabap-

1. Gurney, *Views and Practices of the Society of Friends*, p. 376 *sqq.*
2. Wayland, *Elements of Moral Science*, p. 375, 379.
3. Parker, *Sermon on War*, p. 23.
4. Stokes, *All War inconsistent with the Christian Religion*, p. 41.
5. *Cf.* Gibb, *loc. cit.* p. 81.

tisme ou la quakerie[1] ». Et de nos jours, tout comme au temps d'Erasme[2], la guerre est si bien soutenue par l'autorité et la coutume que l'on juge impie celui qui porte contre elle son témoignage. Les devoirs que le service militaire obligatoire assigne à la population masculine de la plupart des pays chrétiens présupposent qu'un chrétien ne doit avoir aucun scrupule à prendre part à une guerre faite par l'Etat; et le clergé de ces pays admet l'obligation de tels devoirs. S'adressant à l'Eglise d'Angleterre, le Dr Thomas Arnold pose cette question : « Sied-il à une Eglise chrétienne de se borner à dire, pour déclarer ses sentiments officiels au sujet de la guerre, que des chrétiens peuvent légitimement y prendre part[3] ? »

La protestation contre la guerre qui exerça peut être le plus d'influence sur l'opinion publique est venue d'une école de moralistes à tendances non seulement anti-orthodoxes, mais nettement hostiles aux dogmes essentiels de la théologie chrétienne. Bayle, dans son Dictionnaire, dit de l'essai d'Erasme contre la guerre que c'est l'une des plus belles dissertations que l'on ait jamais écrites[4]. Il remarque que, plus nous réfléchissons aux inévitables conséquences de la guerre, plus nous nous sentons disposés à haïr ceux qui les causent[5]. Ses fruits habituels sont d'une sorte à « faire trembler ceux qui l'entreprennent ou la conseillent pour prévenir des maux qui peut-être n'arriveraient pas, et qui seraient à tout prendre beaucoup moindres que ceux qui, nécessairement, suivent une rupture[6] ». Pour Voltaire, la guerre est une « entreprise infernale », dont le trait le plus merveilleux est que « chaque chef des meurtriers fait bénir ses drapeaux et invoque Dieu solennellement avant d'aller exterminer son prochain[7] ». Il demande ce que l'Eglise a tenté pour mettre fin à ce crime. Bourdaloue a prêché contre l'impureté : mais quel sermon a-t-il jamais fait « sur ces meurtres variés en tant

1. Turner, *Pallas Armata*, p. 369.
2. Erasme, *op. cit.* IV. 1. 1. col. 894.
3. Arnold, *On the Church*, p. 136.
4. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, VI. 239, art. Erasme.
5. *Ibid.* II. 463. art. Artaxata.
6. *Ibid.* I. 472. Art. Alting (Henri).
7. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. Guerre (*Œuvres complètes*, XL. 562).

de façons, sur ces rapines, sur ces brigandages, sur cette rage universelle qui désole le monde... »? « Misérables médecins des âmes, vous criez pendant cinq quarts d'heure sur quelques piqûres d'épingle, et vous ne dites rien sur la maladie qui nous déchire en mille morceaux[1] ! » Voltaire admet que, dans certains cas, la guerre est un fléau inévitable. Mais il reproche à Montesquieu d'avoir écrit que, parfois, la défense oblige à l'attaque, « lorsqu'un peuple croit qu'une plus longue paix en mettrait un autre en état de le détruire[2] ». Et commentant cette vue qui l'indigne, Voltaire ajoute : « S'il y eut jamais une guerre évidemment injuste, c'est celle que vous proposez; c'est d'aller tuer votre prochain, de peur que votre prochain (qui ne vous attaque pas) ne soit en état de vous attaquer : c'est-à-dire qu'il faut que vous hasardiez de ruiner votre pays dans l'espérance de ruiner sans raison celui d'un autre; cela n'est assurément ni honnête ni utile[3]... » La cause principale qui décide les hommes à massacrer en toute loyauté des milliers de leurs frères, et à exposer leurs propres concitoyens aux plus terribles misères, c'est l'ambition et la jalousie des princes et de leurs ministres[4]. On trouve l'expression des mêmes idées dans la grande Encyclopédie : « La guerre est le plus terrible des fléaux qui détruisent l'espèce humaine; elle n'épargne pas même les vainqueurs; la plus heureuse est funeste... Ce ne sont plus aujourd'hui les peuples qui déclarent la guerre, c'est la cupidité des rois qui leur fait prendre les armes; c'est l'indigence qui les met aux mains de leurs sujets[5] ».

Avec quelque véhémence que Voltaire et les Encyclopédistes aient condamné la guerre, ils ne rêvèrent pas d'un temps où toute guerre cesserait. D'autres écrivains se montrèrent plus optimistes. Déjà en 1713, l'abbé de Saint-Pierre — dont le titre ecclésiastique était purement nominal — avait publié un projet de paix perpétuelle, fon-

1. Voltaire, *loc. cit.* p. 564.
2. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, X. 2. (*Œuvres complètes*, p. 256).
3. Voltaire, *loc. cit.* p. 565.
4. *Ibid.* p. 466, 564. Pour la condamnation de la guerre par Voltaire, voir notamment Morley, *Voltaire*, p. 311 *sqq.*
5. *Encyclopédie méthodique*, Art militaire, II. 618 *sq.*

dé sur l'idée d'une confédération générale des nations européennes[1]. Ce projet souleva bien des railleries; Voltaire lui-même appelle l'auteur « un homme moitié philosophe, moitié fou ». Pourtant, une fois lancée, l'idée de paix perpétuelle et de confédération européenne ne s'arrêta pas. Elle fut conçue à tour de rôle par Rousseau[2], Bentham[3] et Kant[4]. Mais on sait qu'elle rencontra d'autre part un adversaire formidable dans l'esprit du nationalisme qui s'éveillait.

L'oppression napoléonienne suscita la résistance. Philosophes et poètes soufflèrent dans la trompette guerrière. On regarda le rêve d'une monarchie universelle comme absurde et odieux, l'individualité d'une nation comme la seule garantie possible de sa vertu[5]. On n'attribua plus la guerre aux prétendus intérêts des princes ou aux caprices de leurs conseillers. On la loua comme le véhicule du droit le plus noble[6], comme une source de rénovation nationale[7]. Par la guerre, dit Hegel, les résultats acquis sont remis en question et la santé morale des peuples est par là sauvegardée : « De même que le mouvement de l'océan prévient la corruption qui résulterait d'un calme perpétuel, de même, par la guerre, le peuple échappe à la corruption qui résulterait d'une paix continue ou éternelle[8] ». Plus récemment, on a célébré dans la guerre le stimulant des hautes vertus de courage, de désintéressement, et de patriotisme[9]. Elle a fait dans le monde, dit Nietzsche, de plus grandes choses que l'amour de l'homme[10]. Elle est, dit Ruskin, la mère des arts et de toutes les vertus civiles[11]. D'autres défendent la guerre non comme un bien positif, mais comme le moyen nécessaire de trancher

1. Saint-Pierre, *Projet de Traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains Chrétiens.*
2. Rousseau, *Extrait du Projet de paix perpétuelle, de M. l'Abbé de Saint-Pierre* (*Œuvres complètes*, I. 606 *sqq.*)
3. Bentham, *A plan for an universal and perpetual Peace* (*Works*, II. 546 *sqq.*).
4. Kant, *Zum ewigen Frieden.*
5. Fichte, *Reden an die deutsche Nation. Cf. Idem, Ueber den Begriff des wahrhaften Krieges.*
6. Arndt, cité par Jähns, *Krieg, Frieden und Kultur*, p. 302.
7. Anselm von Feuerbach, *Unterdrückung und Wiederbefreiung Europens.*
8. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 324, p. 317 (trad. anglaise, p. 331).
9. Voir p. ex. Mabille, *La guerre*, p. 139.
10. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I. 63.
11. Ruskin, *Crown of Wild Olive*, Lecture on War (*Works*. V, 99, 105).

les plus graves controverses internationales, car, disent-ils, l'arbitrage ne peut pas toujours se substituer à la guerre : on ne lui abandonnera jamais des questions intimement liées aux passions et aux aspirations nationales, encore moins celles qui, intéressant le salut de la nation, sont pour elle questions de vie et de mort. Chaque Etat doit être le gardien de sa propre sécurité, et il ne saurait permettre que son indépendance soit froidement discutée et adjugée par un tribunal extérieur[1]. D'ailleurs l'arbitrage ne serait efficace que si les prétentions contradictoires se pouvaient formuler judiciairement, or ces cas là ne sont ni les plus fréquents ni les plus importants[2]. Et dans les plus graves, serait-il possible de trouver un arbitre impartial? L'arbitrage ne serait-il pas souvent déformé par le calcul des forces que chacune des puissances intéressées pourrait mettre en ligne; et n'aurait-on pas recours à la guerre si l'arbitrage ne parvenait pas à concilier des intérêts opposés, ou si la sentence blessait le sentiment de la justice dans l'âme d'un peuple fier et enthousiaste? Voilà le genre d'arguments que l'on allègue sans cesse contre l'idée d'une paix perpétuelle. Néanmoins, les adversaires de la guerre deviennent chaque jour plus nombreux et plus confiants. Déjà, après la chute de Napoléon, quand il y eut dans le monde civilisé un besoin universel de paix, on vit se former les premières sociétés pacifistes[3]; et l'idée de Saint-Pierre fut désormais, non plus un rêve de philosophe, mais l'objet d'un mouvement populaire dont l'importance est allée rapidement croissant. Quand la grande marée du nationalisme actuel se sera retirée, et que l'on n'envisagera plus la question de la paix et de la guerre d'un point de vue exclusivement national, il y a toutes raisons de croire que les objections que l'on soulève à présent contre l'arbitrage paraîtront enfin presque aussi futiles que des arguments en faveur de la guerre privée et de la vengeance du sang. Il y a dans l'esprit humain une

1. Lawrence, *op. cit.* p. 275 *sq.* Sidgwick, Morality of Strife, dans *International Journal of Ethics*, I. 13.

2. Geffken, cité par Jähns, *op. cit.* p. 352, n. 2.

3. Jähns, *op. cit.* p. 307 *sq.*

tendance invétérée à admettre que les conditions existantes ne changeront pas. Mais l'histoire de la civilisation montre le peu de fondement de cette façon de penser, quand il s'agit des conditions qui déterminent les rapports sociaux et l'étendue des droits et devoirs moraux.

On lit souvent que le christianisme, s'il n'a pas aboli la guerre, a néanmoins, même en pleine guerre, affirmé le principe d'inviolabilité de la vie humaine, en interdisant toute destruction inutile. Le Canon « De Treuga et Pace » posait effectivement comme règle qu'il fallait épargner ceux qui ne résistaient pas[1]; et François de Victoria prétendait non seulement qu'entre ennemis chrétiens ceux qui ne résistaient pas ne pouvaient légitimement être mis à mort[2], mais encore qu'en faisant la guerre aux Turcs il était mal de tuer les femmes et les enfants[3]. Cette doctrine de pitié, toutefois, était bien en avance sur les habitudes et l'opinion générale de l'époque[4]. Si l'on épargnait souvent le simple paysan, c'était surtout par prudence[5], ou parce que le vaillant chevalier le jugeait indigne de sa lance[6]. Même au XVII^e^ siècle il est certain que Grotius n'était pas dans l'esprit de son époque quand il prétendait qu' « à défaut de la justice, la pitié exige que nous nous abstenions, sauf raisons sérieuses, tendant au salut du plus grand nombre, d'entreprendre quoi que ce soit qui implique la destruction des innocents[7] »; ou quand il recommandait d'épargner les ennemis désireux de se rendre à des conditions loyales, ou même sans conditions[8]. Mais, dans la suite, l'opinion changea rapidement. Pufendorf, lorsqu'il fit écho à la doctrine de Grotius[9], prêchait des convertis; et au XVIII^e^ siècle Bynkershoek est seul à maintenir aux belligérants un droit de violences sans limite[10]. Si l'on imagine que ce changement est dû à l'influence de la reli-

1. Grégoire IX. *Decretales*, I. 34, 2.
2. Franciscus a Victoria, *op. cit.* VI. 13, 35, 58; p. 232, 241, 246 *sq.*
3. *Ibid.* VI. 36, p. 241.
4. *Cf.* Hall, *Treatise on International Law*, p. 385 *sq.*
5. D'Argentré, *L'histoire de Bretagne*, p. 391.
6. Mills, *op. cit.* p. 132.
7. Grotius, *op. cit.* III. 11. 8.
8. *Ibid.* III. 11, 14 *sqq.*
9. Pufendorf, *De jure naturæ et gentium*, VIII, 6, 8, p. 885.
10. Van Bynkershoek, *Questiones juris publici*, I. 1, p. 3 : « Omnis enim vis in bello justa est ». Hall, *Treatise on International Law*, p. 395, n. 1.

gion chrétienne, il est instructif de noter que Grotius, pour appuyer sa doctrine, invoquait surtout des autorités païennes; et que même des peuples sauvages sont parvenus sans le secours du christianisme à la règle de guerre qui interdit de massacrer les faibles et les captifs.

L'attitude dominante envers la guerre révèle la survivance, dans la civilisation moderne, de cet ancien sentiment que la vie d'un étranger n'est pas sacrée au même titre que celle d'un compatriote. En temps de paix, ce sentiment s'efface d'ordinaire; il n'y en a pas de traces dans les lois en vigueur sur l'homicide, ni, d'une façon générale, dans l'opinion publique. Il n'ose se faire jour qu'en forme d'agressivité nationale, sous le drapeau du patriotisme, ou encore dans le traitement ménagé aux indigènes des pays lointains. La conduite des colons européens à l'égard des races de couleur ne rappelle que trop souvent la manière dont les sauvages traitent les gens des tribus étrangères. Les paysans de la frontière du Cap ne trouvaient rien à redire, paraît-il, du point de vue moral, aux razzias qu'ils entreprenaient contre les Bochimans sans provocation aucune de la part de ceux-ci : mais ils considéreraient comme un odieux péché de se conduire de la sorte envers leurs frères chrétiens[1]. On signale qu'en Australie de jeunes colons employaient leurs dimanches à tirer des noirs pour le plaisir. « La vie d'un indigène », dit Lumholtz, « a peu de valeur, surtout dans le nord de l'Australie; plus d'une fois, des colons se sont offerts à m'abattre des noirs pour que je pusse avoir leurs crânes. Sur les confins de la civilisation, on tue un nègre comme un chien. La loi condamne à la mort par pendaison le meurtrier d'un noir; mais les gens vivent, dans ces régions sauvages, si séparés les uns des autres qu'un blanc fait en réalité ce qu'il veut des noirs... Devant les tribunaux, les noirs sont sans défense, leur témoignage n'est pas accepté. Il n'y a aucune vraisemblance qu'un jury déclare jamais un blanc coupa-

1. Waitz, *Introduction to Anthropology* p. 314.

ble du meurtre d'un noir. Par contre, s'il arrive qu'un blanc soit tué par les noirs, on n'entend qu'un cri dans toute la colonie[1] ».

1. Lumholtz, *Among Cannibals*, p. 346 *sqq.* Voir aussi Mathew, dans *Jour. and Proceed. Roy. Soc. N.S. Wales*, XXIII, 390. Breton, *Excursions in New South Wales*, p. 200 *sq.* Stokes, *Discoveries in Australia* II. 459 *sqq.*

CHAPITRE XVI

L'HOMICIDE EN GÉNÉRAL

(*Suite et fin*).

Dans les deux derniers chapitres, nous nous sommes contenté d'exposer des faits : nous allons maintenant nous efforcer d'expliquer ces faits. Quelle est la source du commandement moral : « Tu ne tueras point »? et quelle est la cause de son étroitesse primitive et de son élargissement ultérieur?

Spencer émet l'idée que l'on a regardé le meurtre comme un dommage causé à la famille du mort, ou à la société dont il faisait partie, avant d'en arriver à le concevoir comme un dommage causé au mort lui-même[1]. Mais si l'on réfléchit à la mutuelle sympathie qui règne dans les petits groupes sauvages, il semble extrêmement probable que le ressentiment par sympathie, éprouvé en raison de l'outrage subi par la victime, a puissamment contribué, dès le début, à la condamnation de l'homicide. Les sauvages, tout comme les civilisés, tiennent la vie d'un homme pour son bien le plus précieux. Quelque opinion que l'on professe sur l'existence après la mort, quelque bonheur que l'on imagine réservé à l'âme dépouillée du corps, on n'aime pas à être précipité dans l'au-delà par la volonté d'autrui. D'après les croyances primitives, l'âme de la victime est furieuse contre son meurtrier, elle ne trouve le repos qu'une fois vengée[2]. Ses amis et camarades

1. Spencer, *Principles of Ethics*, II. 67.

2. Voir *infra* sur la Vengeance du sang.

s'apitoient sur sa destinée, ils éprouvent à cause d'elle du ressentiment. Au contraire, dans un état de culture où la sympathie se borne à un groupe restreint, on n'éprouve pas ce ressentiment si la victime appartient à un autre groupe. Bien mieux, quand on la regarde comme un ennemi en fait ou en puissance, ou quand son meurtre vise à prouver le courage du meurtrier, celui-ci est acclamé par les siens, son action est déclarée bonne ou méritoire en certains cas, la superstition vient aussi encourager l'homicide extérieur à la tribu. Les Koukis se figurent qu'au paradis tous les ennemis qu'un homme a tués le serviront comme esclaves[1]. On retrouve la même croyance au fond de la coutume de la chasse aux têtes[2]; d'autres fois, l'âme de celui dont on se procure la tête est présumée se transformer en esprit tutélaire[3]. Un chef Kayan disait de cette coutume : « Elle nous vaut des bénédictions, de riches moissons, elle éloigne la maladie et la douleur; ceux qui furent nos ennemis deviennent ainsi nos gardiens, nos amis, nos bienfaiteurs[4] ». Or, le progrès de la civilisation se marque d'habitude par un élargissement du sentiment altruiste, ce qui explique en grande partie pourquoi l'interdiction de l'homicide s'est appliquée à des cercles de plus en plus étendus, pour embrasser enfin, dans les cas les plus avancés, la race humaine tout entière.

Mais l'homicide, blâmé comme dommage causé à la victime, est en même temps regardé comme un outrage fait aux survivants. Les amis de la victime se trouvent privés de sa compagnie; sa famille et son groupe, d'un membre utile. En Arabie, quand on tuait un homme, les gens de sa tribu, au lieu de prononcer son nom, disaient : « On a répandu notre sang[5] ». Suivant Lafitau, la perte d'un célibataire semblait aux Indiens de l'Amérique du Nord une cause de grands regrets, parce qu'elle affai-

1. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 46.
2. Ling Roth, *Natives of Sarawak*, II. 141. Haddon, *Head-Hunters*, p. 394.
3. Wilken, *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel*, p. 124.
4. Furness, *Home-Life of Borneo Head-Hunters*, p. 59.
5. Robertson Smith, *Marriage and Kinship in Early Arabia*, p. 26.

blissait la famille[1]. Chez les Bassoutos également, on condamne dans le meurtre « la violation des droits sacrés d'un père, privé des services de son fils; ou d'une veuve et d'orphelins qui restent sans appui[2] ». C'est surtout quand une personne est plus ou moins la propriété d'une autre que c'est une offense contre son propriétaire que de lui ôter la vie. Warner dit des Cafres : « Tout homicide... doit être expié, en vertu de ce principe que les personnes des individus sont la propriété du chef; et que, si on le prive de la vie d'un de ses sujets, on lui doit une compensation[3]. » Nous rencontrons un principe à peu près analogue dans l'histoire de la législation anglaise, ainsi qu'il appert de cette remarque de Thomas Smith (en son livre sur la République d'Angleterre) : « Si l'on tente d'empoisonner un homme, ou si on lui dresse une embûche pour le tuer, et qu'il soit blessé dangereusement sans que mort s'ensuive, ce n'est point félonie d'après la loi d'Angleterre, car le Prince n'a point perdu d'homme, et la vie ne doit payer, disons-nous, que la vie[4] ». Le Moyen-Age concevait l'homicide comme une violation de la « paix du Roi »; et tant après qu'avant cette époque, on stigmatisa l'homicide comme troublant la tranquillité publique et offensant la sécurité de tous. Le *wer* et le *wite* anglo-saxons nous montrent clairement la distinction entre le côté privé et le côté public de l'homicide[5].

Un meurtrier ne cause pas seulement une perte au groupe qu'il prive d'un membre, il peut aussi créer des ennuis à son propre groupe, qui dès lors désapprouve son action. Chez les Yahgans de la Terre de Feu, dit Bridges, « bien des choses conspirent à rendre redoutable l'effusion du sang. Un meurtrier met plus ou moins en péril tous ses amis et parents, qui dès lors s'écartent de lui. C'est la meilleure sauvegarde de la vie humaine que l'on puisse imaginer[6] ». Chez les Kafirs de l'Hindou-Kouch, « on

1. Lafitau, *Mœurs des sauvages ameriquains*, II. 63.
2. Casalis, *Basutos*, p. 224 *sqq*.
3. Warner, dans Maclean, *Compendium of Kafir Laws*, p. 60 *sq*.
4. Thomas Smith, *Common-wealth of England*, p. 194 *sq*.
5. *Cf*. Pollock and Maitland, *History of English Law before the Time of Edward I*, I. 48.
6. Bridges, dans *South American Missionary Magazine*, XIII, 153.

n'attache pas grande importance au meurtre d'un individu, à condition qu'il n'appartienne ni à la tribu, ni à une tribu voisine avec laquelle on vit en paix, car en ce cas le meurtre pourrait amener la guerre[1] ».

Il nous reste encore à noter l'idée très répandue de l'impureté d'un meurtrier. L'esprit de sa victime le persécute, ou même s'attache à lui comme un miasme; et il ne se débarrasse de l'infection qu'en se pliant aux rites de purification. Jusqu'alors, beaucoup de peuplades le regardent comme une source de danger, et par suite lui interdisent tout libre commerce avec ses semblables.

Dorsey a trouvé chez les Indiens Ponka cette croyance qu'un meurtrier est entouré d'esprits qui ne cessent de siffler; qu'il ne peut jamais satisfaire sa faim, combien qu'il mange; et qu'il ne faut pas le laisser errer à l'aventure, crainte que de grands vents ne s'élèvent[2]. Adair, parlant de certains guerriers parmi les Indiens de l'Amérique du Nord, écrivait : « Ils se considèrent comme souillés s'ils répandent du sang humain », et se hâtent de pratiquer un jeûne de trois jours[3]. Chez les Natchez, d'après Charlevoix, « ceux qui, pour la première fois, ont fait un prisonnier ou enlevé un scalp doivent, pendant un mois, s'abstenir de voir leurs femmes et de manger de la chair. Ils s'imaginent que, s'ils venaient à manquer à ces prescriptions, les âmes de ceux qu'ils ont tués ou brûlés causeraient leur mort, ou que leur première blessure serait mortelle; ou enfin, et tout au moins, qu'ils ne l'emporteraient jamais sur leurs ennemis[4] ». Cafres et Betchouanas accomplissent après leurs combats diverses cérémonies de purification[5]. Les Bassoutos disent : « Le sang humain est lourd, il empêche de s'enfuir celui qui l'a versé ». Ils estiment nécessaire qu'au retour de la bataille « les guerriers se débarrassent au plus vite du sang qu'ils ont versé, sans quoi les ombres de leurs victimes les poursuivront sans cesse et troubleront leur sommeil ». Ils se rendent donc, complètement armés, au cours d'eau le plus proche et, en général, à l'instant où ils entrent dans l'eau, un devin, placé plus haut, jette dans le courant des substances purifiantes[6]. Chez les Bantous Kavirondo, « quand un homme a tué son ennemi à la guerre, il se rase la tête en rentrant chez lui, et ses amis lui frottent le corps d'un « médicament » (le plus souvent du fumier de chèvre) pour empêcher l'esprit du mort de troubler son meurtrier[7] ». Chez

1. Scott Robertson, *Kafirs of the Hindu-Kush*, p. 194.
2. Dorsey, Siouan Cults, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 420.
3. Adair, *History of the American Indians*, p. 388.
4. Charlevoix, *Voyage to North America*, II. 203.
5. Arbousset and Daumas, *Exploratory Tour to the Colony of the Cape of Good Hope*, p. 394 *sqq.* Alberti, *De Kaffers aan de Zuidkust van Afrika*, p. 104.
6. Casalis, *Basutos*, p. 309, 258.
7. Johnston, *Uganda Protectorate*, II. 743 *sq.*

les Ja-luo, le guerrier qui a tué son ennemi ne se contente pas de se raser les cheveux : après être rentré dans son village, il prépare une grande fête afin de se concilier sa victime, et afin que l'ombre de celle-ci ne le trouble jamais[1]. Chez les Wagogo de l'Afrique Orientale, le père d'un jeune guerrier qui a versé le sang lui donne une chèvre « pour essuyer son épée[2] ». Après le massacre des Madianites, tout Israélite qui avait tué l'un d'eux ou touché les morts dut rester hors du camp pendant sept jours, se purifiant, lui et tout ce qu'il possédait, ou par le feu, ou par l'eau, ou par les deux[3]. De même encore, si quelqu'un avait été tué dans la terre d'Israël, et que l'on ne pût découvrir le meurtrier, les anciens de la cité la plus proche de celle de la victime devaient subir une cérémonie de purification, afin de laver la cité « du crime du sang innocent[4] ». D'après les lois de Manou, quiconque a involontairement tué un brahmane se construira une hutte dans la forêt pour y habiter douze ans[5]; trois fois le jour, pour effacer le crime, il se lancera tête première dans un feu flambant[6]; ou il remontera tout le cours du fleuve Sarasvati[7]; ou il se rasera toute la chevelure[8]. Les anciens Grecs croyaient qu'aux premiers temps de sa mort la victime d'un meurtre était furieuse contre son meurtrier[9]. L'individu coupable d'avoir versé le sang était comme infecté d'un miasme, il fuyait tout contact et toute conversation, et il évitait d'entrer dans les maisons[10]. Le meurtrier, même involontaire, devait quitter le pays pendant quelque temps. D'après les *Lois* de Platon, il faut « qu'il se retire pendant toute une année loin de sa victime, et qu'on ne le trouve pas, dans tout le territoire, en un seul des lieux qui lui étaient familiers[11] ». Et il ne faut pas qu'il retourne dans son pays avant l'offrande du sacrifice et les cérémonies de la purification[12].

L'état d'impureté où l'on se met en répandant le sang humain ne comporte pas intrinsèquement de culpabilité morale. Les nombreux exemples qui viennent d'être cités montrent que cet état ne résulte pas seulement du meurtre d'un camarade de tribu, mais aussi de cet acte fort méritoire : l'égorgement d'un ennemi. Ainsi, à Noukahiva, celui qui a tué le plus éminent, ou l'un des

1. Johnston, *ibid.* II. 794.
2. Cole, Notes on the Wagogo of German East Africa, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXII, 321.
3. *Nombres*, XXXI. 19 *sqq.*
4. *Deutéronome*, XXI, 1 *sqq.*
5. *Laws of Manu*, XI. 73.
6. *Ibid.* XI. 74.
7. *Ibid.* XI. 78.
8. *Ibid.* XI, 79.
9. Platon, *Leges*, IV. 865.
10. Müller, *Dissertations on the Eumenides of Æschylus*, p. 103 Eschyle mentionne (*Euménides*, 448 *sqq.*) qu'il était d'usage pour un meurtrier de ne dire mot avant d'avoir été aspergé du sang jailli d'un cochon de lait égorgé. *Cf.* Apollonius de Rhodes, *Argonautica*, IV. 700 *sqq.* Aristote, *De republica Atheniensium*, 57.
11. Platon. *Leges*, IX. 865.
12. Démosthène, *Contra Aristocratem*, 71 *sqq.* p. 643 *sq.* Müller, *Dissertations*, p. 106 *sq.* Frazer, *Golden Bough*, I. 341. Pour l'impureté des homicides, voir aussi Tylor, *Primitive Culture*, II. 333 *sq.* Frazer, *op. cit.* I. 331 *sqq.*

plus éminents, parmi les ennemis est frappé de tabou pendant dix jours, durant lesquels il ne peut toucher ni sa femme, ni le feu; mais en même temps on le traite avec distinction, et on lui offre des porcs en cadeau[1]. D'un autre côté, il est incontestable que l'effet de souillure attribué à l'homicide n'a pas été parfois sans influence sur le jugement moral. Toutes les fois qu'un homicide a la moindre tendance à susciter le blâme moral, cette réprobation se trouve aisément aggravée par le danger d'ordre spirituel qui s'attache à l'acte, puis encore par les restrictions gênantes que l'on impose au meurtrier devenu tabou, et par les cérémonies de purification auxquelles on l'assujettit. On en vient à regarder les privations qu'il doit subir comme des châtiments, et les rites de purification comme un moyen d'effacer le crime. Les règles du tabou que doit observer pendant deux ou quatre ans, chez les Omahas, le meurtrier grâcié, sont appelées par Dorsey le « châtiment de l'homicide », et c'est aussi en partie, semble-t-il, ce que pensent les indigènes. De temps à autre, le meurtrier errait la nuit, pleurant son crime, jusqu'au jour où, au terme de la période prescrite, les parents de la victime entendant ses lamentations lui disaient : « C'est assez. Va, et marche dans la foule. Mets des mocassins, et porte une robe neuve[2] ». En outre, à l'idée d'un fantôme persécuteur peut se substituer celle d'un dieu vengeur. La confusion est fréquente dans le monde du mystère. Des actes, des fonctions, attribués à un être se trouvent ensuite transférés à un autre, règle dont les chapitres qui suivent donneront maint exemple important. Les Jbâla du Maroc septentrional ne croient plus aux fantômes, de nos jours : pourtant, ils regardent celui qui a versé le sang humain comme plus ou moins impur pour tout le reste de sa vie. Le poison suinte sous ses ongles; quiconque boit de l'eau où il s'est lavé les mains tombe dangereusement malade. La viande de l'animal tué par lui est indigeste, de même que tout aliment pris en sa compagnie.

1. Von Langsdorf, *Voyages and Travels*, I. 133.

2. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 369.

S'il vient en un lieu où l'on creuse un puits, l'eau s'enfuit immédiatement. On le dit *mejnûn*, hanté par les *jnûn* (djinn), race d'êtres entièrement distincts des hommes, morts ou vivants. Les Groenlandais croyaient qu'un avorton, ou un enfant né secrètement, se transformait en un mauvais esprit appelé *angiaq*, dont le but était de venger le crime[1]. Dans l'Afrique centrale de l'Est, « le maître qui a tué un esclave a peur du *Chilope*. Ceci veut dire qu'il s'amaigrira, perdra la vue, et mourra enfin d'une mort misérable. Aussi va-t-il payer au chef un certain droit (étoffe, esclave, ou autre substitut légal), en disant : « Obtiens en ma faveur un charme (*luasi*), parce que j'ai tué un homme ». Quand il s'est servi de ce charme, qui se boit ou s'administre dans un bain, le danger est écarté[2] ». Chez les Omahas, on ne perdait pas de vue l'esprit de la victime. « Quand on allait à la chasse », le meurtrier « devait planter sa tente à un quart de mille environ du reste de la tribu, de peur que l'esprit de la victime ne fît se lever un vent violent, cause de dommage possible. » Mais en même temps, on considérait son action comme désagréable à Wakanda. Personne ne voulait manger en sa compagnie, car, disait-on, « si nous mangeons avec celui que déteste Wakanda, son crime sera cause que Wakanda nous détestera aussi[3]. » Nous trouvons dans les livres chinois de nombreux exemples de personnes hantées sur leur lit de mort par les ombres de leurs victimes, qui, la plupart du temps, proclament expressément qu'elles se vengent par une permission spéciale du ciel[4]. La croyance des Grecs à l'Erinye d'un homme assassiné doit sans nul doute son origine à l'idée antérieure d'un fantôme persécuteur, dont on personnifia plus tard la colère ou les malédictions sous les traits d'un esprit indépendant[5]. La transformation se poursuivit encore. On représenta les Erinyes comme les ministres de Zeus, qui, en châtiant le meurtrier, exécutaient

1. Rink, *Tales and Traditions of the Eskimo*, p. 45, 439 *sqq*.
2. Macdonald, *Africana*, I. 168.
3. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 369.
4. De Groot, *Religious System of China*, (vol. IV) II. 441.
5. Voir Müller, *Dissertations*, p. 155 *sq*. Rohde, *Psyche*, p. 247. *Idem*, Paralipomena, dans *Rheinisches Museum für Philologie*, 1895, p. 6 *sqq*.

la divine volonté. On considéra Zeus comme l'auteur des rites de purification : frappé de folie par les Erinyes, Ixion fit appel à Zeus Hikésios; c'est à l'autel de Zeus Méilichios que Thésée subit la purification pour avoir versé du sang de sa famille[1]. Il semble qu'au début seul le meurtre d'un parent constituait une offense à Zeus et déchaînait les Erinyes. Mais plus tard leur sphère d'action s'élargit, et toute effusion de sang, si la victime possédait quelque droit dans la cité, devint un péché requérant purification[2]. Ainsi, l'impureté physique se changea en impureté spirituelle. Tant que l'on regarde la souillure de l'homicide comme l'œuvre d'un fantôme ou d'un esprit substitué qui, tel le *jnûn* mauresque, n'a aucun rapport avec l'administration de la justice, cette souillure, malgré toute la terreur qu'elle inspire, peut être vide de signification morale. Il n'en va plus ainsi quand on la conçoit comme un châtiment divin, ou comme une souillure de péché aux yeux du dieu suprême. C'est une transformation qui n'aurait pas lieu, si l'acte que l'on croit être cause de la souillure n'était pas lui-même de nature à susciter la réprobation morale. Mais il est clair que la gravité de l'offense augmente dès qu'elle prend tournure religieuse.

L'effet de pollution attribué au meurtre d'un être humain a exercé encore une autre sorte d'influence sur les idées religieuses et morales. Ce ne sont pas seulement les hommes, mais les dieux aussi, et bien davantage, qui redoutent cette pollution et la fuient. En général, l'effusion de sang humain est interdite dans les lieux sacrés. « Chez la plupart des nations indiennes », dit Adair, « il existe plusieurs villes de paix, que l'on dénomme villes « anciennes et bien-aimées », villes « anciennes, saintes et blanches »; il semble qu'elles aient été jadis des « cités de refuge », car les plus anciens ne se souviennent pas d'y avoir vu verser le sang, bien que souvent l'on en chasse

1. Farnell, *Cults of the Greek States*, I. 66 *sqq*. Rohde, *Psyche*, p. 249. *Idem*, dans *Rheinisches Museum für Philologie*, 1895, p. 18. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, p. 140.

2. Farnell, *op. cit*. I. 68, 71. Rohde, *Psyche*, p. 247.

des gens que l'on tue en un autre endroit[1] ». Les Aricaras du Missouri, dit Bradbury, ont au centre du plus grand village une hutte sacrée, appelée la « hutte de remède », qui « a ceci de commun avec le sanctuaire des Juifs que l'on ne peut sous aucun prétexte y verser le sang, fût-ce le sang d'un ennemi[2] ». A Athènes, le premier acte, dans les poursuites pour homicides, était d'interdire au criminel tous sanctuaires, toutes assemblées, consacrés par des observances religieuses[3]. D'après les Grecs, il n'était pas de sacrifice acceptable sans préalable purification[4]. Hector dit : « Je n'ose offrir à Zeus une libation de vin brillant avec des mains impures. Et il n'est pas sage non plus d'adresser une prière au fils de Kronos, dieu du nuage orageux, quand on est souillé de sang et d'ordure[5]. » En certaines parties du Maroc, celui qui a tué un homme n'est jamais admis par la suite à tuer le mouton du sacrifice à la « Grande Fête[6] ». Quand David eut conçu le désir de bâtir un temple, le Seigneur lui dit : « Tu ne bâtiras point une maison en mon nom, car tu as été un homme de guerre, et tu as versé le sang[7] ». Un décret de discipline pénitentielle de l'Eglise chrétienne, que l'on mit en vigueur même contre des empereurs et des généraux, interdisait à quiconque avait trempé ses mains dans le sang d'approcher l'autel sans une période préparatoire de pénitence[8].

La crainte de voir contaminer les objets sacrés a ainsi fait imposer des restrictions occasionnelles à tous les auteurs d'homicides, qu'ils eussent tué criminellement ou

1. Adair, *History of the American Indians*, p. 159.

2. Bradbury, *Travels in the Interior of America*, p. 165 *sq.* Notre informateur ajoute : « Et personne ne peut, après s'y être réfugié, en être chassé par la force ». Mais ce genre de faits ne nous retient pas pour l'instant. Il relève du droit de sanctuaire proprement dit, et nous verrons que ce droit se fonde sur un principe tout différent, qui s'oppose à ce que l'on arrache le meurtrier, souillé encore du sang fraîchement versé, au sanctuaire où il s'est réfugié en suppliant.

3. Aristote, *De republica Atheniensium*, 57. Müller, *Dissertations*, p. 103.

4. Donaldson, Expiatory and Substitutionary Sacrifices of the Greeks, dans *Transactions Roy. Soc. Edinburgh*, XXVII. 433. Farnell, *op. cit.* I. 72.

5. *Iliade*, VI. 266 *sqq.* *Cf.* Virgile, *Æneis*, II. 717 *sqq.*

6. J'ai trouvé cette coutume régnant chez les Chleuhs (Berbères) du Maroc austral et chez les Béni Ahsen, tribu de langue arabe du voisinage de Rabat. On me disait à Dukkala que c'est une coutume berbère. Elle ne se présente ni à Dukkala, ni chez les Andjra du groupe Jbâla.

7. *Chroniques*, XXVIII. 2 *sq.*

8. Lecky, *History of European Morals*, II. 39.

dans une guerre légitime. On a fixé des règles plus sévères encore pour ceux qui avaient un lien permanent avec le culte religieux. Adair affirme que les « saints hommes » des Indiens, comme les prêtres des Juifs, se voyaient formellement interdire, par leurs fonctions mêmes, l'effusion du sang humain, « en dépit de leur penchant à le répandre, même pour de menus délits[1] ». Hérodote dit que les Mages persans « tuent de leurs propres mains les animaux de toute espèce, mais pas les chiens ni les hommes[2] ». Les Druides de Gaule n'allaient pas à la guerre[3]; sans doute afin de se tenir à l'écart de la souillure du sang[4]. Ils sacrifiaient bien à leurs dieux des victimes humaines, mais ils les brûlaient[5]. Au même ordre de faits appartiennent ces décrets de l'Eglise chrétienne qui interdisaient aux prêtres de prendre part à une bataille. De plus, si un prêtre chrétien prononçait une sentence de mort, il était puni de dégradation et d'emprisonnement à vie[6]; il n'avait même pas le droit d'écrire ou de dicter quoi que ce fût qui pût provoquer une telle sentence[7]. Il ne devait pas accomplir d'opération chirurgicale à l'aide du fer ou du feu[8]. Et si, pour conserver la vie, il tuait un voleur, il devait faire pénitence jusqu'à la fin de ses jours[9]. Ce qu'il fallait éviter, c'était que ses mains, qui avaient à distribuer le sang de l'Agneau, fussent polluées par le sang des hommes pour le salut desquels fut offert ce sang divin[10].

Sans doute cette horreur de la souillure par le sang contribua-t-elle au respect de la vie humaine qui dès le début, et surtout alors, caractérisa le christianisme. Mais sous d'autres rapports également, les sentiments et les croyances des chrétiens marquaient une tendance, qui leur était inhérente, à encourager pareille attitude. L'esprit cosmopolite de la religion chrétienne ne pouvait

1. Adair, *op. cit.* p. 152.
2. Hérodote, I. 40. Les Chleuhs du Maroc austral considèrent que le fait même de tuer un chien interdit à jamais d'accomplir le sacrifice à la « Grande Fête ».
3. César, *De bello gallico*, VI. 14.
4. D'Arbois de Jubainville, *Civilisation des Celtes*, p. 254.
5. César, *De bello gallico*, VI. 16.
6. Gratien, *Decretum*, II. 23. 8. 30.
7. *Concilium Lateranense IV.*, A. D. 1215, ch. 18 (Labbe-Mansi, *Sacrorum Conciliorum collectio*, XXII, 1007).
8. *Ibid.* même page.
9. Thomassin, *Dictionnaire de discipline ecclésiastique*, II. 1074.
10. *Ibid.* II. 1069.

admettre, en théorie du moins, que la vie d'un homme fût moins sacrée parce qu'il était un étranger. L'importance extraordinaire qu'elle attachait à cette vie terrestre comme préparation à la vie future aggravait naturellement le crime de celui qui, en l'interrompant, non seulement tuait le corps, mais sans doute lésait l'âme pour toute l'éternité[1]. Plus encore que la plupart des autres crimes, l'homicide était regardé comme une offense contre Dieu, puisque Dieu avait créé l'homme à son image[2]. Gratien dit que le meurtrier même d'un Juif ou d'un païen devra subir une pénitence sévère, *quia imaginem Dei et spem futuræ conversionis exterminat*[3].

1. *Concilium Lugdunense I.*, A. D. 1245, Additio, de Homi idio (Labbe-Mansi, *op. cit.* XXIII. 670).
2. Von Eicken, *Geschichte und System der Mittelalterlichen Weltanschauung*, p. 568.
3. Gratien, *Decretum*, I. 50. 40.

CHAPITRE XVII

LA MISE A MORT DES PARENTS, DES MALADES, DES ENFANTS. — LE FŒTICIDE.

Nous avons trouvé, dans l'espèce humaine en général, une règle morale qui interdit à l'homme de tuer des membres de sa propre société. Nous allons voir maintenant que la rigidité de cette règle est sujette à variations, suivant le rapport spécial qui unit deux personnes, ou suivant leur rang social; et qu'il y a même des cas où elle ne s'applique pas du tout.

Parce que l'on attend des enfants qu'ils respectent leurs parents, on considère le parricide comme la forme la plus odieuse du meurtre. Nulle part, les parents n'ont été plus respectés par leurs enfants que dans les nations de culture archaïque, nulle part le parricide n'a été regardé avec plus d'horreur. Les Chinois le punissent de la plus ignominieuse des peines capitales, celle que l'on appelle « découpage en petits morceaux »; et dans certains cas, outre le châtiment infligé aux personnes, la muraille de la cité où fut commis le forfait est partiellement abattue, ou modifiée dans sa forme, un coin arrondi étant substitué à une encoignure carrée, une porte changée de place ou même complètement bouchée[1]. En Corée, le coupable est brûlé vif[2]. Chez les anciens Egyptiens, il était, nous dit-on, condamné à être lacéré à l'aide de roseaux, puis

1. Doolittle, *Social Life of the Chinese*, I. 338 *sq.* Smith, *Chinese Characteristics*, p. 229.
2. Griffis, *Corea*, p. 236.

on le jetait sur des épines avant de le brûler[1]. Dans l'*Exode*, il est question de « frapper » les parents, mais on ne parle pas expressément du parricide, peut-être parce que le législateur hébreu, tout comme Solon à Athènes[2], ne croyait pas que l'on pût se rendre coupable d'une pareille cruauté[3]. Hérodote affirme que la même idée régnait chez les anciens Perses, qui disaient que personne n'avait jamais encore tué son père ou sa mère. En regardant de près tous les cas de soi-disant parricide, on s'apercevrait qu'ils ont été commis par des enfants substitués ou adultérins, tant il est improbable qu'un père véritable soit jamais tué par son propre enfant[4]. Platon dit dans ses *Lois* : « S'il était possible de faire mourir plusieurs fois l'homme qui, dans la colère, a tué son père ou sa mère, la justice exigerait qu'on lui fît subir plusieurs morts. Et en effet, celui qu'entre tous les hommes aucune loi n'autorise à tuer son père ou sa mère, alors même qu'il ne pourrait sauver sa vie de leurs attaques qu'aux dépens de la leur, celui à qui n'importe quel législateur fait un devoir de tout souffrir plutôt que d'en venir à cette extrémité envers les auteurs de ses jours, comment, dis-je, cet homme pourrait-il légalement recevoir un autre châtiment[5] ? » A Athènes, où l'on donnait aux gens accusés de meurtre une chance de s'échapper avant le prononcé du jugement, seuls les parricides étaient arrêtés immédiatement[6]. D'après le droit romain, l'auteur du *parricidium* n'était soumis à aucun des châtiments capitaux réguliers, mais « le plus exécrable des crimes » demandait « le plus étrange des châtiments ». Le criminel était cousu dans un sac de cuir, en compagnie d'un chien, d'un coq, d'une vipère et d'un singe, et une fois enfermé dans cette terrible prison, précipité dans la mer ou dans un fleuve

1. Diodore de Sicile, *Bibliotheca historica*, I. 77-8.
2. Diogène Laerte, *Solon*, 10. Cicéron, *Pro S. Roscio Amerino*, 25. Orosius, *Historia*, V. 16.
3. *Exode*, XXI. 15. *Cf.* Keil, *Manual of Biblica Archæology*, II. 376.
4. Hérodote, I. 137.
5. Platon, *Leges*, IX. 869. *Cf. ibid.* IX. 873.
6. Müller, *Dissertations on the Eumenides of Æschylus*, p. 91. *Cf.* Euripide, *Orestes*, 442 *sqq.*

voisin[1]. Mais le terme *parricidium* ne s'appliquait pas seulement au meurtre d'un père ou d'une mère. D'après la *Lex Pompeia de parricidiis*, il comprenait le meurtre des personnes suivantes : ascendant ou descendant à tous les degrés[2], frère ou sœur, oncle ou tante, cousin ou cousine, mari ou femme, fiancé ou fiancée, beau-père ou belle-mère, gendre ou bru, père ou enfant adoptif, patron ; et Mommsen est d'avis qu'il avait, dans les temps primitifs, un sens encore plus large, et qu'il s'appliquait à l'homicide intentionnel en général[3]. Mais si, au châtiment dont nous venons de parler, se substitua, pour les autres cas de parricide, le bannissement, l'ancien châtiment demeura attaché, du moins sous l'Empire, au meurtre d'un ascendant[4].

Si le christianisme a généralement rendu la vie humaine plus sacrée, il n'a rien pu ajouter à l'horreur avec laquelle les anciens regardaient le parricide. L'Eglise le punissait plus sévèrement que les autres meurtres[5] ; et ainsi faisait, du moins dans les pays latins, l'autorité séculière[6]. En France, encore aujourd'hui, l'homme convaincu de parricide est « conduit sur le lieu de l'exécution en chemise, nu-pieds, et la tête couverte d'un voile noir[7] »; et tandis que le meurtre est excusable, s'il est provoqué par des violences graves, ou par une tentative de violation de domicile durant le jour, le parricide ne l'est jamais, en aucun cas[8].

Nous n'avons presque aucune information directe sur les sentiments qui déterminent, chez les peuples non civi-

1. *Institutiones*, IV. 18.6.
2. A moins que le descendant fût sous la *potestas* de l'auteur du meurtre.
3. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 644, 645, 612 *sq.*
4. *Ibid.* p. 645 *sq.*
5. Grégoire III, *Judicia congrua pœnitentibus*, ch. 3 (Labbe-Mansi, *Conciliorum collectio*, XII. 289). *Pœnitentiale Bigotianum*, IV. 1 (Wasserschleben, *Bussordnungen der abendländischen Kirche*, p. 453). *Pœnitentiale Pseudo-Theodori*. XXI. 18 (*ibid.* p. 588).
6. Chauveau et Hélie, *Théorie du Code Pénal*, III. 394 (France). Salvioli, *Manuale di storia del diritto italiano*, p. 570. En Ecosse également, le parricide avait autrefois sa place dans la liste des meurtres à circonstances aggravantes (Hume, *Commentaries on the Law of Scotland*, I. 459 *sq.*; pour une condamnation prononcée en 1688, voir Pitcairn, *Criminal Trials in Scotland*, III. 198) bien que, de nos jours, il subisse la même peine que les autres formes du meurtre (Erskine, *Principles of the Law of Scotland*, p. 559). Il n'y eut jamais dans la loi anglaise de châtiment spécial pour les parricides. (Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, IV. 202. Stephen, *History of the Criminal Law of England*, III. 95).
7. *Code Pénal*, art. 13.
8. *Ibid.* art. 321 *sqq.*

lisés, leur façon d'envisager le parricide ordinaire. Il est rare qu'on en parle, sans doute parce que c'est un crime qui n'est pas du tout habituel[1]. Chez les Cafres du Natal, où d'habitude le meurtrier est puni d'une amende, on inflige la mort au parricide[2]. Chez les Ossètes, le parricide s'attire un châtiment terrible : enfermé dans sa maison avec tous ses biens, il est entouré par la populace, et brûlé vif[3]. Chez la majorité des peuples sauvages, s'il en faut juger par le respect que les enfants sont censés devoir à leurs parents, il semble très probable que le meurtre d'un père ou d'une mère soit considéré comme la forme la plus détestable de l'homicide. Mais cette règle comporte une exception importante. Il est d'usage, chez beaucoup de sauvages ou de barbares, d'abandonner ou de tuer les parents épuisés par la vieillesse ou la maladie.

Hearne constate que, chez les Indiens du Nord, la moitié au moins des vieillards des deux sexes, quand ils ne peuvent plus marcher, sont abandonnés, et meurent de faim et de besoin[4]. Chez les Gallinoméro de Californie, quand le père n'est plus capable de se traîner faiblement jusqu'à la forêt pour y ramasser sa charge de bois ou y remplir son panier de glands, quand il n'est plus qu'un fardeau pour ses fils, « il n'est pas rare de voir renverser le pauvre vieux, que l'on maintient ferme tandis qu'on lui place, en travers de la gorge, un bâton aux deux bouts duquel s'assoient deux des fils, jusqu'à ce que le vieillard ait cessé de respirer[5] ». Cette coutume de tuer ou d'abandonner les vieux parents a été signalée chez plusieurs autres tribus de l'Amérique du Nord[6], chez les indigènes du

1. Chez les Omahas, il s'est présenté quelques cas de parricide, dus à l'ivresse (Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 369). Un Tchouktchi tua son père qui l'accusait de lâcheté et de maladresse (Sarytschew, Voyage of Discovery, dans *Collection of Modern and Contemporary Voyages*, VI. 51). A Landa, « il n'est pas rare qu'un fils tue son père afin de chausser les souliers du mort ». (*Emin Pasha in Central Africa*, p. 230). Voir aussi Wilson and Felkin, *Uganda*, I. 224.

2. Shooter, *Kafirs of Natal*, p. 103.

3. Von Haxthausen, *Transcaucasia*, p. 415.

4. Hearne, *Journey to the Northern Ocean*, p. 346.

5. Powers, *Tribes of California*, p. 178.

6. Nansen, *First Crossing of Greenland*, II. 331 (indigènes de la côte est du Groenland). Seamann, *Voyage of « Herald »*, II. 66 (Esquimaux Orientaux). Catlin, *North American Indians*, I. 217. Lafitau, *Mœurs des sauvages ameriquains*, I. 488 *sqq.* Domenech, *Seven Years' Residence in the Great Deserts of North America*, II. 325

Brésil[1], chez divers insulaires des mers du Sud[2], chez un petit nombre de tribus australiennes[3], et chez quelques peuplades d'Afrique[4] et d'Asie[5]. Suivant d'anciens écrivains, cette coutume se présentait autrefois dans nombre de nations asiatiques[6] et européennes, y compris les peuples de culture védique[7], et les peuples d'extraction teutonne[8]. Jusqu'au v^e^ ou vi^e^ siècle, il était d'usage chez les Hérules que les proches allumassent le bûcher de leurs vieux parents, bien que l'on employât un étranger pour leur donner le coup de grâce[9]. Et il existe une tradition anglaise de « la Sainte Trique », que l'on prétendait suspendue derrière la porte de l'église, et que le fils pouvait aller chercher quand son père atteignait soixante-dix ans, pour l'assommer « en tant que décrépit et ne servant plus à rien[10] ».

Pour cruelle que puisse sembler cette coutume, il est certain qu'elle peut se défendre. Elle se rencontre surtout dans les tribus nomades de chasseurs, et provient de la dureté de la vie, et de l'incapacité où sont les personnes décrépites de suivre la marche des autres. Morgan observe et note que si, « parmi les tribus errantes du désert, les vieillards et les impuissants étaient souvent abandonnés, ou mieux encore, et par bienveillance, dépêchés dans l'autre monde », cette pratique, en revanche, était in-

(tribus nord-occidentales). Lewis et Clarke, *Travels to the Source of the Missouri River*, p. 442 (Dakotas, Assinibouins, tribus chasseresses du Missouri)

1. Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's*, I. 126, 127, 393. Von Eschwege, *Brasilien*, I. 231 *sq.* (Uéréquénas). Chez les Fuégiens, cette pratique n'est qu'accidentelle, semble-t-il (Bridges, dans *A Voice for South America*, XIII. 206).

2. Cod ington, *Melanesians*, p. 347. Romilly, *Western Pacific*, p. 70 (insulaires des Salomon). Brainne, *Nouvelle-Calédonie*, p. 255. Turner, *Samoa*, p. 335 *sq.* (fatais). Seemann, *Viti*, p. 192 *sqq.* Wil iams and Calvert, *Fiji*, p. 116, 157 *sq.* Angas, *Polynesia*, p. 342 (indigènes de Kunaie).

3. Eyre, *Central Australia*, II. 382. Dawson, *Australian Aborigines*, p. 62 (tribus de Victoria, partie occidentale).

4. Arnot, *Garenganze*, p. 78 n. Andersson, *Lake Ngami*, p. 197 *sq.* (Damara). Kolben, *Present State of the Cape of Good Hope*, I. 322, 334; Hahn, *The Supreme Being of the Khoi-Khoi*, p. 86 (Hottentots). Lepsius, *Letters from Egypt*, p. 202 *sq.* (tribus nègres au sud du Kordofan). Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, I. 298 *sqq.* Sartori, Die Sitte der Alten- und Krankentötung, dans *Globus*, LXVII, 108.

5. Hooper, *Ten Months among the Tents of the Tuski*, p. 188 *sq.*; Dall, *Alaska*, p. 383 *sqq.* (Tchouktchis). Rockhill, *Land of the Lamas*, p. 81. (Tibétains de Kokonor).

6. Hérodote, I. 216 (Massagètes). Strabon, XI. 8-6 (Massagètes). XI. 11-3 (Bactriens); XI. 11 8 (Caspiens).

7. Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 328.

8. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 486 *sqq.*

9. Procope, *De bello gothico*, II. 14. *Cf.* Grimm, *Kleinere Schriften*, II. 241.

10. Thoms, *Anecdotes and Traditions*, p. 84.

connue chez les Iroquois, « résidant dans des villages permanents, refuge des vieillards[1] ». Au sujet de certaines tribus du Victoria Occidental, Dawson fait remarquer que les vieillards sont un fardeau pour la tribu, et, en cas d'attaque soudaine des ennemis, les plus exposés à être pris et à périr par suite dans de lentes tortures[2]. En outre, quand il y a insuffisance de nourriture pour toutes la collectivité, il est raisonnable que les vieillards et les bouches inutiles périssent, de préférence aux membres jeunes et vigoureux. Chez les Hottentots, disait-on à Hahn, les parents âgés se trouvaient parfois abandonnés par des enfants très pauvres qui n'avaient pas assez d'aliments pour leur en donner[3]. Et chez les peuples qui ont atteint une certaine aisance, si la pratique de tuer les vieillards ne peut plus se justifier par la nécessité, elle subsiste encore, partie comme survivance d'une coutume adoptée en des temps plus durs, partie dans l'intention tout humaine de mettre fin à une misère qui se prolonge[4]. Ce qui nous semble, à la plupart d'entre nous, pratique atroce peut être en réalité un acte de bonté, que les vieillards eux-mêmes approuvent et même encouragent. Parlant de l'antique coutume hottentote, qui consistait à affamer les parents trop vieux afin de causer leur mort, Kolben observe : « Si vous faites remarquer aux Hottentots, comme très souvent je l'ai fait, ce qu'il y a d'inhumain dans cette coutume, ils sont étonnés de cette remarque, qu'ils attribuent à leur tour à quelque chose d'inhumain chez vous. Dans leur pensée, cette coutume repose sur des considérations de la plus pure piété filiale. N'est-ce pas cruauté, vous demandent-ils, que de permettre à un homme ou une femme de languir longtemps sous le poids d'une vieillesse immobile? Peut-on voir un père ou un proche parent, tremblant de faiblesse et de froid, accablé d'une vieillesse glacée, morne, pesante et inutile, sans penser, par pitié pour lui, à mettre un terme à ses

1. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 171.
2. Dawson, *op. cit.* p. 62.
3. Hahn, *op. cit.* p. 86.
4. Tylor, Primitive Society, dans *Contemporary Review*, XXI. 705. *Ibid. Anthropology*, p. 410 *sq.*

misères, ce qui ne se peut faire qu'en mettant un terme à ses jours[1] ? » Quand Hooper, apprenant qu'un fils Tchouktchi avait poignardé sa vieille mère, hasarda quelques remarques sur la nature épouvantable de cette action, ses compagnons indigènes lui répondirent : « Pourquoi ? Cette vieille femme ne devait-elle pas mourir ? Agée, faible, lasse de la vie, à charge à elle-même et aux autres, elle désirait ne pas encombrer la terre plus longtemps, et elle demandait à son plus proche parent le coup bienfaisant qui laisserait fuir son pauvre reste de vie[2] ». Catlin nous dit que, dans les tribus de l'Amérique du Nord qui couraient les prairies, les vieillards infirmes demandaient eux-mêmes instamment à être laissés derrière, disant « qu'ils étaient vieux et désormais inutiles ; qu'ils avaient abandonné leurs pères dans les mêmes conditions ; qu'ils voulaient mourir, et qu'il ne fallait pas les pleurer[3] ». En Mélanésie, dit Codrington, lorsqu'on enterrait vifs les malades et les vieillards, il n'est pas douteux que « ce fût généralement dans une bonne intention » ; ils étaient les premiers à demander à leurs amis de mettre fin à leurs misères, et c'était même une honte pour la famille d'un chef âgé si celui-ci n'était pas enterré vif[4]. A Fidji également, c'était une marque d'affection filiale que de mettre à mort ses vieux parents. Dans sa description des Fidjiens, Seemann remarque : « En un pays où la nourriture abonde, où le vêtement existe à peine, où la propriété, en règle générale, appartient à la famille entière plutôt qu'à son chef, les enfants n'ont pas à attendre « les souliers du mort » pour se trouver à l'aise ; et nous pouvons bien les croire quand ils nous disent que c'est le cœur torturé, et à la prière répétée de leurs parents, qu'ils se décident à commettre ce que nous autres, à juste titre, nous considérons comme un crime[5] ». La cérémonie n'est pas dépourvue d'une certaine grandeur tragique : « Le fils embrasse son père et

1. Kolben, *op. cit.* I. 322.
2. Hooper, *op. cit.* p. 188 *sq. Cf.* Sarytschew, *loc. cit.* VI. 50. Dall, *op. cit.* p. 385. Von Wrangell, *Expedition to the Polar Sea*, p. 122.
3. Catlin, *North American Indians*, I. 217.
4. Codrington, *op. cit.* p. 347. Turner, *Samoa*, p. 335 *sq.* (Efatais).
5. Seemann, *Viti*, p. 193.

le couvre de larmes, tout en le préparant pour la tombe; et il échange avec lui de touchants adieux, tout en entassant la terre sur son corps[1] ». Une des raisons qui donnaient au vieux Fidjien un si vif désir d'éviter l'extrême infirmité, c'était « le mépris qui, dans une nation de guerriers, s'attache à la faiblesse physique, et les injustices, les insultes, réservées à ceux qui ne sont plus capables de se défendre ». Mais un autre motif, et plus puissant, nous semble-t-il, c'était la croyance que l'on accède aux délices de la vie future avec les mêmes facultés, physiques et mentales que l'on possède à l'heure de la mort; et qu'ainsi la vie spirituelle commence au point précis où se termine la vie corporelle. « Ayant ces idées », dit Hale, « il est naturel qu'ils désirent subir ce changement avant que l'esprit et le corps soient affaiblis par l'âge, les privant ainsi de leur capacité de jouissance[2] ». Enfin il est bon de remarquer que souvent les vieillards sont non seulement tués, mais mangés, par leurs parents les plus proches, et que la faim ou le désir de chair humaine n'est pas le motif, du moins pas le seul motif de cette façon de faire[3]. On en parle comme d'un « acte de bonté », d'une « pieuse cérémonie », d'un moyen d'empêcher le corps d'être mangé des vers ou outragé par les ennemis[4]. Si l'on réfléchit que beaucoup de cannibales ont de l'aversion pour les corps des hommes morts de mort naturelle, il n'est pas déraisonnable de supposer que parfois l'on tue le vieillard dans le but de le manger, et dans l'intention de lui rendre service[5]. Mais, d'autre part, il se peut que la « pieuse cérémonie » soit, comme tant d'autres coutumes funèbres qui passent pour être agréables aux morts, la survivance d'une pratique destinée d'abord à servir les égoïstes intérêts des vivants.

A côté de cette coutume de se défaire des parents dé-

1. Fison and Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 174.

2. Hale, *op. cit.* p. 65. Williams and Calvert, *op. cit.* p. 156. Voir aussi Erskine, *Islands of the Western Pacific*, p. 248.

3. Voir des exemples dans Steinmetz, *Endokannibalismus*, *passim*.

4. *Ibid.* p. 3, 5, 17.

5. *Cf.* l'affirmaiion d'Hérodote au sujet des Massagètes, I. 216.

crépits se range l'habitude, répandue dans certains peuples, d'abandonner ou de tuer les malades.

« Le Blanc », fait remarquer Ward, « ne peut jamais, si longtemps qu'il réside en Afrique, vaincre sa répugnance pour l'indifférence endurcie que montrent Nègres et Arabes devant la souffrance. On abandonne les mourants au bord de la route. Les faibles tombent sur le trajet de la caravane, et la caravane passe[1] ». Il n'est pas rare, chez les Cafres, que l'on porte les mourants dans la brousse, où on les laisse périr; chez certains d'entre eux, les épileptiques sont lancés dans un précipice, ou liés à un arbre pour être dévorés des hyènes[2]. Les Hottentots abandonnent les malades atteints de petite vérole[3]. Les Tanala du Sud de Madagascar emportent celui qui a perdu connaissance au cours d'une maladie à l'endroit de la forêt où ils jettent leurs morts; et si le malheureux, ainsi repoussé, revient à lui et retourne au village, il s'y fait immédiatement lapider[4]. En Nouvelle-Calédonie, il est rare qu'un malade rende naturellement le dernier soupir : quand il n'a plus sa connaissance, souvent même avant son agonie, on lui ferme la bouche et les narines pour l'étouffer, ou bien on le tiraille de tous côtés par les jambes et par les bras[5] ». A Kandavou, dans le groupe des Fidji, on jetait souvent les malades dans la même caverne où l'on déposait les morts[6]. A Efate, si un malade montrait des signes de délire, on creusait sa tombe et on l'enterrait sur-le-champ, de crainte que son mal ne s'étendît aux autres membres de la famille[7]. Les Alfuras « tuent leurs malades quand ils désespèrent de leur guérison[8] ». Dobrizhoffer dit des Patagons : « Poussés par une sorte de pitié irraisonnée, ils enterrent les moribonds avant qu'ils n'expirent[9] ». Dans les épidémies de variole ou de choléra, on a vu des Indiens de l'Amérique du Nord déserter leurs villages, laissant derrière eux les malades de tout sexe et de tout âge[10]. Au dire de Nansen, il n'est pas incompatible avec le code de morale des Groenlandais « de hâter la mort de ceux qui, malades, endurent de grandes souffrances, ou que possède le délire, qu'ils ont en horreur[11] ». Le lieutenant Holm rapporte que, dans le Groenland oriental, quand un individu est gravement malade, il consent, à la prière de ses proches, à se jeter dans la mer pour en finir : mais il est rare qu'un malade soit mis à mort, sauf en cas de dérangement de l'esprit[12]. A Igloolik, « une femme malade est souvent emprisonnée, emmurée dans une hutte de

1. Ward, *Five Years with the Congo Cannibals*, p. 262.
2. Shooter, *Kafirs of Natal*, p. 238 sq. Kidd, *The Essential Kafir*, p. 247.
3. Le Vaillant, *Travels into the Interior Parts of Africa*, II. 112.
4. Sibree, *The Great African Island*, p. 291.
5. Brainne, *op cit.* p. 255.
6. Williams and Calvert, *op. cit.* p. 159.
7. Turner, *Samoa*, p. 336.
8. Pfeiffer, *A Lady's Second Journey round the World*, I. 378.
9. Dobrizhoffer, *Account of the Abipones*, II. 262.
10. Domenech, *op. cit.* II. 326.
11. Nansen, *Eskimo Life*, p. 163.
12. East Greenland Eskimo, dans *Science*, VII. 172.

neige, et personne ne vient se rendre compte si elle continue à vivre[1]. »

Ces faits, et d'autres faits analogues, s'expliquent en grande partie par la triste condition de l'infirme, les misères d'une vie errante, et les idées superstitieuses d'hommes ignorants. En certains cas, l'habitude de tuer les malades semble associée à cette croyance que le coup fatal sera le salut de leur âme[2]. En 1812, un lépreux fut brûlé vif à Katwa, proche Calcutta, par sa mère et sa sœur, qui croyaient ainsi lui assurer la pureté du corps dans sa prochaine incarnation[3]. En emportant un malade avant qu'il ne meure, les survivants évitent le danger qu'il y a, pensent-ils, à toucher un cadavre[4]. Dans les provinces pauvres du royaume de Kandy, quand un malade était hors d'espoir, la crainte de la souillure, ou d'être obligés de changer d'habitation, amenait souvent ceux qui l'entouraient à l'emporter dans un bois malgré ses pleurs et ses gémissements et à l'y abandonner, peut-être déjà à l'agonie[5]. Mais le motif le plus commun de l'abandon ou de la destruction des malades semble être la crainte de l'infection ou de la possession démoniaque, causes supposées de diverses maladies[6]. Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, nous dit-on, « la coutume d'abandonner infirmes et malades est née de la crainte superstitieuse des mauvais esprits dont on les croyait possédés[7]. » A Tahiti, dit Ellis, « toute maladie passait pour être l'effet direct de quelque intervention surnaturelle et pour être infligée au patient par les dieux en raison d'un crime quelconque contre le tabou, ou par suite d'offrandes faites par un ennemi afin d'amener sa mort. De là sans doute,

1. Lyon, *Private Journal*, p. 357. Voir d'autres exemples dans : Sartori, *Globus*, LXVII, n. 7 *sq.* Von Martius, *op. cit.* I. 126, 127, 393 (tribus du Brésil). Steller, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, p. 354. Dawson, *op. cit.* p. 61, cité *supra*, p. 279.
2. Sartori, *loc. cit.* p. 127.
3. Crooke, *Popular Religion and Folk-Lore of Northern India*, II. 169.
4. Shooter, *op. cit.* p. 239 (Cafres du Natal). Kidd, *op. cit.* p. 247.
5. Joinville, Religion and Manners of the People of Ceylon, dans *Asiatick Researches*, VII. 437 *sq.*
6. Voir Sartori, *loc. cit.* p. 110 *sq.*; Lippert, *Kulturgeschichte der Menschheit*, I. 110; II. 411.
7. Dorman, *Origin of Primitive Superstitions*, p. 392.

en grande partie, leur négligence et leur cruauté envers les malades[1] ».

Si le parricide constitue une forme de meurtre, aggravée en raison du respect que les enfants doivent à leurs parents, le pouvoir paternel, par contre, va quelquefois jusqu'à permettre au père de tuer son enfant, même adulte. Le Code Pénal chinois prévoit bien une peine légère pour les parents qui punissent de mort leurs enfants désobéissants[2]; mais, dans la pratique, les autorités ferment les yeux sur ce crime[3]. Chez les premiers Hébreux un père avait le droit de punir de mort l'inconduite de sa fille[4]. Le père de famille romain avait le droit de vie et de mort — *jus vitæ necisque* — sur ses enfants, mais il ne pouvait l'exercer sans juste raison[5]. Déjà à l'époque païenne, le père qui tuait son fils « *latronis magis quam patris jure* » était châtié comme meurtrier[6]. Comme le fait remarquer Milman, bien avant que le christianisme ne pénétrât la législation romaine, « la vie de l'enfant était aussi sacrée que celle des parents; et Constantin, en flétrissant le meurtre d'un fils du nom de parricide, n'était guère en avance sur le sentiment général[7] ». Et il n'y a aucune raison de croire que, chez les sauvages, le père possède sur ses enfants un droit absolu de vie et de mort. Au contraire, dans beaucoup de races inférieures, l'existence de ce droit lui est expressément déniée[8].

Mais si un père n'a que rarement, et encore par stricte mesure de justice, le droit de mettre à mort son enfant

1. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 395.
2. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCCXIX, p. 347 : « Si un père, une mère, un grand-père ou une grand'mère paternels, châtient un fils ou un petit-fils désobéissant d'une manière exceptionnellement sévère, et que l'enfant en meure, les coupables seront punis de cent coups. Si des gens du même degré de parenté tuent de propos délibéré un tel enfant ou petit-enfant désobéissant, le châtiment sera porté à soixante coups et un an d'exil ».
3. Douglas, *Society in China*, p. 78 *sq*.
4. *Genèse*, XXXVIII, 24.
5. Mittermaier, Beyträge zur Lehre vom Verbrechen des Kindesmordes, dans *Neues Archiv des Criminalrechts*, VII. 4. Walter, *Geschichte des Römischen Rechts*, § 537, vol. II. 147. Von Jhering, *Geist des römischen Rechts*, II. 220. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 619.
6. *Digesta*, XLVIII, 9. 5. Orosius, *Historiæ*, V. 16. Mommsen, *op. cit.* p. 618.
7. Milman, *History of Latin Christianity*, II. 25.
8. Lang, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien*, p. 224 (Washambala). Desoignies, *ibid.* p. 271 (Msabala). Marx, *ibid.* p. 349 (Amahlubi). Kohler, Recht der Hottentotten, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* XV, 347. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, I. 52 *sq*.

adulte, il a très souvent celui de détruire un nouveau-né. Bien mieux, la coutume souvent non seulement autorise, mais enjoint l'infanticide.

Chez beaucoup de peuplades non civilisées, il est d'usage de tuer le petit bâtard[1]; ou le petit enfant dont la mère vient à mourir[2]; ou celui qui naît difforme ou maladif[3]; ou qui a quelque chose d'étrange; ou que l'on regarde, pour une raison ou pour une autre, comme un enfant de malheur. En certains endroits de l'Afrique, par exemple, un enfant qui vient au monde avec des dents[4], ou qui fait ses dents de devant en haut avant de les faire en bas[5], ou dont les dents présentent quelque autre irrégularité[6], est mis à mort. Chez les indigènes de la région Bondéï, un enfant qui vient au monde la tête la première est considéré comme un enfant de malheur, et étranglé en conséquence[7]. Les Kamtchadales détruisaient les enfants nés par temps de grand orage[8]; et à Madagascar, les enfants nés en mars ou avril, ou la dernière semaine d'un mois, ou un mercredi ou vendredi, étaient soit exposés, soit noyés, soit enterrés vifs[9]. Chez divers sauvages, il

1. Turner, *Samoa*, p. 304 (indigènes de l'île Sauvage). Elton, dans *Jour. Anthr. Inst.* XVII. 93 (quelques insulaires des Salomon). Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 145 (Bédouans). Dyveyrier, *Exploration du Sahara*, p. 428 (Touaregs). Burton, *Sindh*, p. 244 (Béloutchis). Haberland, Der Kindermord als Volkssitte, dans *Globus*, XXXVII. 58. Les indigènes d'Australie tuent souvent les enfants de demi-caste (Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, p. 184. Curr, *Recollections of Squatting in Victoria*, p. 252. Haberland, *loc. cit.* p. 58).

2. Collins, *English Colony in New South Wales*, I. 607 *sq.* (indigènes de Port Jackson). Dale, Natives inhabiting the Bondei Country, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXV, 182. Comte de Cardi, Ju-ju Laws and Customs in the Niger Delta, *ibid.* XXIX. 58. Nansen, *First Crossing of Greenland*, II. 330. Holm, Ethnologisk Skizze af Angmagsalikerne, dans *Meddelelser om Grönland*, X. 91 (Groenlandais). Haberland, *loc. cit.* p. 28 *sq.* Ploss, *Das Kind*, II. 252, 254, 258 *sq.* Chamberlain, *Child and Childhood in Folk-Thought*, p. 110 *sqqq.*

3. Dawson, *op. cit.* p. 39 (tribus du Victoria Occidental). Kicherer, cité par Moffat, *Missionary Labours and Scenes in Southern Africa*, p. 15 (Bochimans). Shooter, *Kafirs of Natal*, p. 89. Chapman, *Travels in the Interior of South Africa*, II. 285 (Banamjua). Reade, *Savage Africa*, p. 244 (Africains équatoriaux). New, *Life, Wanderings, and Labours in Eastern Africa*, p. 118. Krapf, *Travels*, p. 193 *sq.* (Wanika). Georgi, *Russia*, III. 134 (Kamtchadales). Sarytschew, *loc. cit.* VI. 50. Von Wrangell, *op. cit.* p. 122 (Tchouktchis). Simpson, cité par Murdoch, Point Barrow Expedition, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.*, IX. 417 (Esquimaux). Powers, *Tribes of California*, p. 382 (Yokuts). Guinnard, *Three Years' Slavery among the Patagonians*, p. 144. Haberland, p. 58 *sq.* Ploss, *Das Kind* II. 252, 254, 255, 258.

4. Ploss, *Das Kind*, II. 157, 259.

5. Livingstone, *Missionary Travels*, p. 577. Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 472. Allen and Thomson, *Expedition to the River Niger*, I. 243 *sq.* Mockler-Ferryman, *British Nigeria*, p. 286 (Ibos).

6. Baumann, *Usambara*, p. 138 (Wabondéi), 237 (Wapares).

7. Dales, dans *Jour. Anthr. Inst*, XXV, 183.

8. Krasheninnikoff, *History of Kamschatka*, p. 217.

9. Ploss, II. 257. *Cf.* Little, *Madagascar*, p. 60.

est de coutume, si une femme donne naissance à des jumeaux, que l'on détruise l'un ou l'autre, ou tous les deux[1]. On les regarde tantôt comme témoignant de l'infidélité de la femme — en vertu de ce principe qu'un seul homme ne peut être à la fois le père de deux enfants[2] — tantôt comme un mauvais présage, ou l'indice du courroux d'un fétiche[3]. Miss Kingsley remarque : « Il subsiste toujours, dans l'Afrique Occidentale, quelque trace de cette idée que les jumeaux sont chose étrange; et dans les tribus où on ne les met pas à mort, on croit qu'il faut les entourer de beaucoup de soins pour les empêcher de mourir de leur propre gré[4] ». Les Cafres croient que si le père ne place pas un morceau de terre dans la bouche de l'un des bébés, il perdra sa force[5].

Dans les exemples que nous venons de rapporter, le petit enfant est mis à mort : tantôt parce que la mort de sa mère le laisserait privé de soins; tantôt à cause de la faute de ses parents, surtout de sa mère; tantôt parce que l'on juge bon de faire mourir tout de suite les enfants maladifs ou difformes; tantôt par crainte superstitieuse. Dans beaucoup de races inférieures, toutefois, l'infanticide n'est pas limité à de pareils cas, plus ou moins exceptionnels : on le pratique sur une échelle beaucoup plus vaste. Souvent la coutume décide du nombre d'enfants à élever par famille, et la majorité des nouveau-nés sont mis à mort.

1. Dawson, *op. cit.* p. 39 (tribus du Victoria Occidental). Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 52. *Idem, Northern Tribes of Central Australia*, p. 609. Romilly, *Western Pacific*, p. 70 (insulaires des Salomon). Kolben, *op. cit.* I. 144 (Hottentots). Shooter, *op. cit.* p. 88 (Cafres de Natalie). Livingstone, *op. cit.* p. 577. Decle, *Three Years in Savage Africa*, p. 160 (Matabélés). Chapman, *op. cit.* II. 285 (Banamjua). Baumann, *op. cit.* p. 131 (Wabondéi). New, *op. cit.* p. 118 (anciens Wanika), 458 (Wadshagga). Burton, *Two Trips to Gorilla Land*, I. 84. Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 472 *sqq.* Schœn and Crowther, *Journals*, p. 49 (Ibos du Niger). Comte de Cardi, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXIX. 57 *sq.* (Nègres du Delta du Niger). Nyendael, cité par Ling Roth, *Great Benin*, p. 35 (peuplades de l'Arébo). Ploss, *Das Kind*, II. 267 *sq.* (peuples d'Afrique), 274 (certains Indiens de l'Amérique du Sud). Schneider, *Die Naturvölker*, I. 305 *sq.* (idem). Krasheninnikoff, *op. cit.* p. 217 (Kamtchadales).

2. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, III. 394, 480 (Indiens de l'Amérique du Sud). Dapper (*Africa*, p. 473) dit que l'on ne trouve jamais de jumeaux dans le pays de Benin, parce que l'on y regarde comme un grand déshonneur de leur donner naissance.

3. Allen and Thomson, *op. cit.* I. 243. Baumann, *Usambara*, p. 131 (Wabondéi).

4. Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 473. D'après Nyendael, au contraire, la naissance de jumeaux est regardée comme un bon présage dans la plus grande partie du territoire Benin (Ling Roth, *Great Benin*, p. 35).

5. Kidd, *The Essential Kafir*, p. 202.

L'infanticide est courant dans diverses tribus de l'Amérique du Nord et du Sud[1]. Dobrizhoffer dit qu'il était rare et exceptionnel chez les Abipones de trouver une femme qui eût élevé deux ou trois fils : certaines mères tuaient tous les enfants qu'elles mettaient au monde, « sans que personne empêchât ou vengeât ces meurtres[2] ». Suivant Azara, les Guanas enterraient vives, en majeure partie, les petites filles nouveau-nées; et les Mbayas ne laissaient vivre qu'un garçon ou une fille par famille[3], s'il faut admettre la véracité de cette information contestée[4]. Mais il ne peut y avoir aucun doute sur l'extrême fréquence de l'infanticide dans les îles des mers du Sud. Dans certains groupes de la Polynésie on le pratiquait publiquement, systématiquement, sans remords, en des proportions presque incroyables. Tout le temps de son séjour aux îles de la Société, Ellis ne se souvient pas d'avoir rencontré une seule païenne dont les mains ne fussent pas souillées du sang de sa postérité; dans ces îles, ainsi que dans les îles Sandwich, les deux tiers environ des enfants sont détruits par leurs parents : « Nul sentiment d'hésitation ou d'horreur », dit-il, « ne semblait exister dans le cœur de ces parents, qui s'arrêtaient froidement à l'idée du forfait avant même que l'enfant vînt au monde. Ils visitaient souvent les demeures des étrangers, et s'étendaient avec grande complaisance sur leurs cruels desseins »; et quand les missionnaires s'efforçaient de les en détourner, on leur déclarait pour toute réponse que telle était la coutume du pays[5]. Les « insulaires équatoriaux[6] » ne laissaient vivre que quatre enfants par famille : la mère avait le droit d'élever un enfant; quant aux trois autres, leur vie dépendait du mari. A Radack, toute mère était autorisée à élever trois enfants; mais le quatrième et tous les suivants, elle était obligée de les enterrer vivants de ses propres mains, à moins d'être femme de chef[7]. De même, à Vaïtoupou, dans l'archipel Ellice, « l'infanticide était ordonné par la loi », qui ne permettait que deux enfants par famille[8]. En Nouvelle-Zélande et aux Marquises, l'infanticide, sans être si général,

1. Bessels, cité par Murdoch, Point Barrow Expedition, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 417 (Esquimaux de Smith Sound). Nelson, Eskimo about Bering Strait, *ibid.* XVIII. 289. Gibbs, Tribes of Northern Washington and Northwestern Oregon, dans *Contributions to North American Ethnology*, I. 198. Powers, *op. cit.* p. 177, 184. Yarrow, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* I. 99 (Pimas de l'Arizona). Hawtrey, *Jour. Anthr. Inst.* XXXI. 295 (Indiens Lenguas du Chaco du Paraguay).

2. Dobrizhoffer, *op. cit.* II. 98. Voir un autre exposé des infanticides chez les Abipones *infra*, p. 407.

3. Azara, *Voyages dans l'Amérique méridionale*, II. 93, 115.

4. Wied-Neuwied, *Reise nach Brasilien*, II. 39.

5. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 252, 250. *Idem. Tour through Hawaii*, p. 325.

6. Line Islanders, (insulaires de la ligne, c'est-à-dire de l'équateur), comme les nomme Tutuila dans l'article auquel on se réfère ici, Notes on the Races known as the Tokelaus, or Line Islanders, called by themselves the Kai-n-Abara, which means People of our Land, dans *Jour. Polynesian Society*, I. 267. Il s'agit des indigènes habitant les îles de l'archipel Gilbert, celles de Nanouméa et de Nanoumanga dans le groupe Ellice, et Banapa (ou Paanopa : île de l'Océan), simples récifs de corail où se pratique la chasse aux requins. C'est à ces indigènes que se rapporteront, dans la suite, toutes mentions des « insulaires équatoriaux » [Note du traducteur].

7. Von Kotzebue, *Voyage of Discovery*, III. 173.

8. Turner, *Samoa*, p. 284.

était cependant fréquent et on n'y voyait pas de crime[1]. Il était courant dans la plupart des groupes mélanésiens[2]. Dans les îles Salomon, il semble qu'il y ait encore divers endroits où la coutume subsiste de tuer presque tous les enfants peu après leur naissance, et d'en acheter d'autres dans les tribus étrangères, en prenant grand soin qu'ils ne soient pas trop jeunes[3]. L'infanticide se pratiquait, au moins accidentellement, en Tasmanie[4]; et semble-t-il, universellement en Australie. Curr suppose qu'en règle générale une Australienne élevait deux garçons et une fille, et faisait disparaître ses autres enfants[5]. « D'après les lois que connaît cette femme » dit Brough Smyth, « l'infanticide est une pratique nécessaire, qui, si on la négligeait, serait cause de désapprobation, et d'une désapprobation qui se traduirait par un châtiment[6] ». Chez les Narrinyeri, affirma-t-on à Taplin, plus de la moitié des enfants qui naissaient tombaient victimes de cette coutume[7]; et dans la tribu Dieyerie, il n'est guère de vieille femme qui, bien questionnée, n'avouerait pas avoir détruit de deux à quatre de ses rejetons[8].

Chez les Todas des Indes, à l'époque où Sullivan visita leurs collines, soit vers 1820, on n'admettait par famille qu'une seule fille[9]. Macpherson fait sur les Kandhs, ou Khonds, cette constatation : « La pratique de l'infanticide portant sur les filles n'est totalement inconnue, je crois, dans aucune partie du peuple Khond; et dans certaines tribus de la secte de Boora, il est si développé que l'on n'y épargne aucun nouveau-né du sexe féminin, à moins que ce ne soit le premier enfant d'une femme. On peut voir des villages de cent maisons qui n'ont pas une seule petite fille[10]. On dit qu'autrefois, chez les Guanches des îles Canaries, tous les enfants, sauf les premiers-nés, étaient mis à mort[11]. Les peuplades de Madagascar pratiquaient souvent l'infanticide; mais Ellis dit qu'elles s'y adonnaient moins que les insulaires des mers du Sud et que, généralement, une nombreuse descendance était la source de grandes satisfactions[12]. Au dire de Kolben, l'infanticide était courant chez les Hottentots[13]; mais Sparrman indique seulement que « les Hottentots ont coutume d'enterrer vifs, à la mort de la mère, les enfants au sein[14] », et Le Vaillant dément nettement l'existence parmi eux de l'infanticide habituel[15]. Chez les Swahili

1. Hale, *U. S. Exploring Expedition, vol. VI, Ethnography and Philology*, p. 15.
2. Codrington, *Melanesians*, p. 229. Turner, *Samoa*, p. 333 (Efatais). Gill, *Life in the Southern Isles*, p. 213 (îles du détroit de Torrès). Atkinson, dans *Folk-Lore*, XIV. 248 (Nouvelle-Calédonie).
3. Romilly, *Western Pacific*, p. 68 *sq. Cf.* Guppy, *Salomon Islands*, p. 42.
4. Ling Roth, *Aborigines of Tasmania*, p. 167 *sq.* Bonwick, *Daily Life and Origin of the Tasmanians*, p. 85. Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, II. 386.
5. Curr, *The Australian Race*, I. 70.
6. Brough Smyth, *op. cit.* I. p. XXI. *Cf.* Oberländer, Die Eingeborenen der Kolonie Victoria, dans *Globus*, IV. 279.
7. Taplin, Narrinyeri, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 13.
8. Gason, Manners and Customs of the Dieyerie Tribe, *ibid.* p. 259.
9. Metz, *Tribes inhabiting the Neilgherry Hills*, p. 16.
10. Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 132.
11. Ploss, *Das Kind*, II. 259 *sq.*
12. Little, *Madagascar*, p. 60. Ellis, *History of Madagascar*, I. 155, 160.
13. Kolben, *op. cit.* I. 333.
14. Sparrman, *Voyage to the Cape of Good Hope*, I. 358, *sq.*
15. Le Vaillant, *op. cit.* II. 58 *sqq.*

d'après Baumann, les infanticides, très communs, sont peu blâmés[1]. Mais les peuples du continent africain ne se livrent pas, en général, à l'infanticide, sauf dans les cas spéciaux que nous avons déjà relevés.

La coutume de l'infanticide courant a été attribuée à divers motifs. Dans certaines peuplades, on assure que les mères tuent leurs enfants nouveau-nés pour s'éviter la peine de les élever[2], ou parce qu'elles craignent de perdre leur beauté[3]. Il y a aussi la longueur de l'allaitement, qui, chez les sauvages, dure généralement deux, trois, quatre ans ou même davantage, par manque de nourriture molle et de lait animal[4]. Quand le mari — et c'est très souvent le cas — ne doit pas cohabiter avec sa femme pendant toute la durée de cette période[5], il est naturellement porté à former d'autres liens, et c'est parfois ce qui pousse la mère à détruire son enfant[6]. A un autre point de vue encore, la longueur de l'allaitement constitue un incitant à l'infanticide. Dans certaines tribus australiennes on tue l'enfant immédiatement à sa naissance, « quand la mère est, ou qu'elle se croit, incapable de l'élever, à cause d'un autre enfant qu'elle nourrit encore[7]. » D'autre part, chez les Pimas de l'Arizona, l'infanticide se rattache, paraît-il, à la coutume de détruire à sa mort toutes les possessions du mari. « Les femmes de la tribu, sachant bien qu'elles seront pauvres si leurs maris viennent à mourir, et qu'il leur faudra par leurs propres efforts subvenir aux besoins de leurs enfants, ne se soucient pas d'en avoir beaucoup; aussi l'infanticide, tant avant qu'après la naissance, est-il fort répandu, et ne le considère-t-on pas comme un crime[8] ». Mais il n'est guère douteux que l'infanticide en grand, tel que le pratiquent beaucoup de races inférieures, soit dû surtout aux misères de la vie sauvage. Le petit enfant

1. Baumann, *Usambara*, p. 42.
2. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 256 (Tahitiens). *Idem*, *Tour through Hawaii*, p. 327. Polack, *Manners and Customs of the New Zealanders*, II. 92. Gason, *loc. cit.* p. 258 (tribu Dieyerie).
3. Williams, *Missionary Enterprises*, p. 565 (Tahitiens).
4. Voir Westermarck, *History of Human Marriage*, III. 67 *sq.*
5. *Ibid.* III. 67.
6. Schneider, *Die Naturvölker*, I. 297, 307.
7. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 51, 264. *Iidem*, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 608. Oberländer, *loc. cit.* p. 279.
8. Yarrow, *loc. cit.* p. 99.

sans défense peut devenir une lourde charge pour ses parents, dans la paix et dans la guerre. Il peut empêcher la femme de suivre le mari dans ses expéditions en quête de nourriture, ou de toute autre manière la gêner dans son travail[1]. D'après Curr, si la tribu Bangerang de Victoria (dans l'intimité de laquelle il vécut dix ans) a l'habitude de tuer près de la moitié des nouveau-nés, c'est « surtout à cause de la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité, de transporter beaucoup d'enfants délicats dans les marches fréquentes d'un lieu à l'autre[2] ». Au sujet des Abipones, Charlevoix remarque : « Ils n'élèvent guère qu'un enfant de chaque sexe, mettant les autres à mort à mesure qu'ils naissent, jusqu'à ce que les aînés soient assez forts pour marcher seuls. Ils pensent justifier cette cruauté en disant qu'il leur est impossible, voyageant comme ils le font, presque constamment, de prendre soin de plus de deux enfants à la fois, l'un que porte le père, l'autre que porte la mère[3] ». Chez les Lenguas du Chaco du Paraguay, on peut toujours observer un intervalle de sept ou huit ans entre les enfants d'une même famille, ceux qui sont nés dans l'intervalle ayant été tués immédiatement. On s'explique aisément pourquoi, ajoute Hawtrey : « A la femme revient la pénible tâche de transporter la nourriture depuis le jardin ou le champ, et les transports en général; les Lenguas, race nomade, se déplacent fréquemment par étapes de dix à vingt milles par jour... Quand on a voyagé dans ces conditions avec les indigènes, on est bien obligé de conclure qu'il serait impossible pour une mère de porter et de soigner plus d'un jeune enfant à la fois[4] ». En outre, avec un tant soit peu de prévoyance, les parents se rendent compte que leur enfant ne tardera pas à consommer, lui aussi, des provisions déjà trop maigres. Les sauvages ont souvent beaucoup à souf-

1. Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 394 (gens de Vaté, Nouvelles-Hébrides). Polack, *op. cit.* II. 93 (Maoris).
2. Curr, *Squatting in Victoria*, p. 252. Oberländer, *loc. cit.* p. 279. *Cf.* Fison and Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 259. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 5.
3. Charlevoix, *History of Paraguay*, I. 405.
4. Hawtrey, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXI. 295.

frir du manque de nourriture, et ils n'ont parfois que le choix de détruire leur descendance, ou de s'affamer eux-mêmes. Dès lors, l'infanticide est souvent pour eux un moyen de salut personnel; et même, dans beaucoup de tribus, en cas de famine, non seulement on tue les enfants, mais on les mange[1]. Les auteurs que nous citons invoquent souvent le besoin urgent comme cause principale d'infanticide[2]; et leurs constatations se trouvent confirmées par le fait significatif que cette coutume règne surtout dans les tribus pauvres, et dans les îles, dont les habitants sont confinés, avec des ressources limitées, sur un territoire étroit.

Dans le chapitre consacré aux sacrifices humains, nous relèverons des cas où l'infanticide est pratiqué comme un rite sacrificiel, d'autres où l'enfant est tué dans un but médicinal sans être immolé à une divinité[3]. Ainsi, dans la tribu Luritcha de l'Australie Centrale, « il n'est pas rare, quand un enfant n'est pas de santé robuste, d'en tuer un autre, plus jeune et sain, pour l'en nourrir, dans cette conviction que l'enfant le plus faible, en mangeant le plus fort, s'assimilera sa force[4]. » Il faut aussi relever un motif curieux de l'infanticide féminin. Si les victimes de cette pratique sont le plus souvent — et dans certains peuples presque uniquement — du sexe féminin[5], c'est en général parce que les hommes sont plus utiles, et pour pourvoir à la nourriture, et pour combattre. Mais les Hakka, tribu mongole de la Chine, mettent souvent à mort, et cruellement, les petites filles, afin de décider leur âme à se manifester à sa prochaine incarnation sous la forme d'un garçon[6].

1. Voir Steinmetz, *Endokannibalismus*, p. 8, 13, 14, 17.

2. Nansen, *First Crossing of Greenland*, II. 330. Nelson, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVIII. 289 (Esquimaux autour du détroit de Behring). Brough Smyth, *op. cit.* I. 53; II. 386 (tribus aborigènes d'Australie et de Tasmanie). Von Kotzebue, *op. cit.* III. 173 (indigènes de Radack). Tutuila, dans *Jour. Polynesian Soc.* I. 263 (insulaires équatoriaux). Campbell, *Wild Tribes of Khondistan*, p. 140 (Kandhs de Sooradah). Marshall, *A Phrenologist amongst the Todas*, p. 194. Kolben, *op. cit.* I. 144 (Hottentots). Voir aussi : Haberland, *loc. cit.* p. 26. Dimitroff, *Die Geringschätzung des menschlichen Lebens und ihre Ursachen bei den Naturvölkern*, p. 162 *sqq.* Sutherland, *Origin and Growth of the Moral Instinct*, I. 115 *sqq.*

3. Voir *infra*, p. 463 *sq.*

4. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 475. *Cf. ibid.* p. 52.

5. *Cf.* Haberland, *loc. cit.* p. 56 *sqq.*

6. Hubrig, cité par Ploss, *Das Kind*, II. 263.

Ainsi des considérations diverses ont conduit les hommes à détruire leur propre descendance. Dans certaines conditions, les avantages, réels ou imaginaires, que l'on croyait résulter de cet acte ont suffi à étouffer l'amour parental que l'on trouve pourtant, nous le verrons, dans le cœur même d'un sauvage. La résistance de cet instinct doit être d'autant moindre que l'on tue l'enfant plus tôt, aussitôt après sa naissance, quand l'affection de son père pour lui n'est encore qu'en germe. Même là où, primitivement, l'infanticide était une exception, pratiquée par de rares membres de la tribu, il se peut que toute intervention de la communauté ait été arrêtée par l'idée que chacun possède sur sa descendance des droits de propriétaire : et une fois devenu habituel, l'infanticide n'eut aucun mal à s'ériger en coutume. Quand on le trouvait utile à la tribu, on l'imposait comme un devoir public; et même quand les conditions d'existence, s'étant modifiées, avaient cessé de l'exiger, la force de l'habitude pouvait encore maintenir la coutume ancienne.

Beaucoup de races inférieures regardent donc l'infanticide comme licite, sinon même obligatoire : mais toutes n'étaient pas de cet avis, et McLennan a grandement exagéré en affirmant que l'infanticide des petites filles est « courant partout chez les sauvages[1] ». Chez beaucoup d'entre eux, il est, dit-on, inconnu ou à peu près inconnu[2]; et dans leur nombre, nous trouvons des peuples d'un type tout à fait inférieur, tels que les insulaires des Andaman[3], les Botocudos[4], et certaines tribus de Californie[5]. On n'a jamais relevé d'infanticides chez les Veddahs de Ceylan[6]. Chez les Yahgans de la Terre de Feu, me dit Bridges, l'infanticide était accidentel, et l'œuvre de la mère seule, qui agissait par « jalousie, haine de son mari,

1. McLennan, *Studies in Ancient History*, p. 75.
2. Voir Westermarck, *History of Human Marriage*, I. 163 *sq.*
3. Man, dans *Jour. Anthr. Inst.* XII. 329.
4. Wied-Neuwied, *op. cit.* II. 39. Keane, dans *Jour. Anthr. Inst.* XIII. 206.
5. Powers, *op. cit.* p. 192, 271, 382.
6. Sarasin, *Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon*, III. 469, 539.

ou parce qu'elle était abandonnée et misérable[1] ». Fison, qui a longtemps vécu parmi les sauvages, croit que l'infanticide est beaucoup moins courant dans les races inférieures que dans les tribus plus avancées[2]. Si l'on songe encore que la coutume de l'infanticide, s'opposant à l'instinct de l'amour parental, comporte un certain degré de raisonnement et de prévision, il semble probable que, lorsqu'on la constate, elle n'est pas une survivance de la sauvagerie primitive, mais qu'elle s'est développée plus tard, dans des conditions spécifiques[3]. Ainsi, l'on affirme généralement que certains Indiens de Californie n'ont jamais commis d'infanticide avant l'arrivée des blancs[4]; et Ellis croit qu'il y a tout lieu de supposer que les Polynésiens, au début de leur histoire, s'y adonnaient moins qu'ils ne le firent dans la suite[5].

Quand la coutume ne vient pas sanctionner l'infanticide, mais qu'il reste accidentel, il tend à exciter la désapprobation ou l'horreur. Les Pieds-Noirs croient, paraît-il, que les femmes qui s'en sont rendues coupables n'atteignent jamais, après leur mort, la montagne heureuse, mais qu'elles sont obligées de tournoyer au-dessus du théâtre de leurs crimes, des branches d'arbres liées aux jambes[6]. Keating, parlant des Potawatomis, autre tribu de l'Amérique du Nord, observe : « Parfois, dit-on, des enfants nés difformes ont été détruits par leurs mères, mais ces cas sont rares; et quand ils viennent à être connus, ils attirent le discrédit, voire assez souvent un châtiment, qu'infligent les proches parents. Indépendamment de ces cas, qui sont rares, on a entendu parler de quelques infanticides commis par des célibataires pour cacher le résultat de leur séduction, mais toujours ces faits ont soulevé le dégoût[7] ». Chez les Omahas, « les parents

1. Bridges, lettre datée de Down-east, Terre de Feu, le 28 août 1888.
2. Fison and Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 134 *sqq*. *Cf*. Farrer, *Primitive Manners and Customs*, p. 224. Sutherland, *op. cit*. I. 114 *sq*.
3. *Cf*. Darwin, *Descent of Man*, p. 594.
4. Powers, *op. cit*. p. 207. *Cf*. *ibid*. p. 183.
5. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 249.
6. Richardson, dans Franklin, *Journey to the Shores of the Polar Sea*, p. 77.
7. Keating, *op. cit*. I. 99.

n'avaient aucun droit de mettre leurs enfants à mort[1] ». Les Aléoutes croyaient que le meurtre d'un enfant attirait le malheur sur tout le village[2]. Au Brésil, les Macusis[3] et les Botocudos[4] regardent ce forfait avec horreur. A Oulia, une des Carolines, « le prince ferait punir de mort la mère dénaturée[5] ». C'est ce que dit aussi Valdau, au sujet d'une femme Bakoundou qui, accusée d'infanticide, fut condamnée à mort[6]. En Achanti, un homme est châtié pour le meurtre de son enfant[7]. Dans la tribu Cafre des Gaika, le fait de tuer un enfant après sa naissance est considéré comme un meurtre, et une amende est due au chef[8]. Bien mieux, même des peuples chez qui l'infanticide est habituel semblent de temps à autre éprouver le sentiment que cet acte n'est pas des plus défendables. Brough Smyth affirme que le Noir d'Australie lui-même en a honte[9]. Et Curr ne doute pas qu'il sache, au moins au début de sa carrière, que l'infanticide est une faute, et une source de remords[10].

La coutume de l'infanticide exige le plus souvent que l'enfant soit tué immédiatement à sa naissance, ou tôt après. Chez certains Indiens de l'Amérique du Nord, « le droit de détruire un petit enfant expirait dès qu'il avait un mois », et alors le sentiment de la tribu s'opposait à sa mort[11]. Ellis, parlant des habitants des îles de la Société, dit : « Cet acte horrible, s'il n'avait lieu à l'entrée même de l'enfant dans le monde, n'était pas commis plus tard. Si le nouveau venu, grâce à l'irrésolution de sa mère, aux émotions diverses qui se combattaient en elle, ou à toute autre raison, gagnait dix minutes ou une demi-heure de vie, il était sauvé : au lieu de l'étreinte d'un monstre, il recevait la caresse et le sourire d'une mère, et il se trouvait ensuite assuré des soins d'une tendre sol-

1. Dorsey, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 268.
2. Dall, *op. cit.* p. 399.
3. Waitz, *op. cit.* III. 391.
4. Wied-Neuwied, *op. cit.* II. 39.
5. Von Kotzebue, *op. cit.* III. 211.
6. Valdau, dans *Ymer*, V. 280.
7. Bowdich, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, p. 258.
8. Maclean, *Compendium of Kafir Laws and Customs*, p. III.
9. Brough Smyth, *op. cit.* I. 54.
10. Curr, *The Australian Race*, I. 100.
11. Schoolcraft, cité par Sutherland, *op. cit.* I. 119.

licitude[1] ». On en dit à peu près autant d'autres insulaires des mers du Sud[2], et des tribus qui habitent le continent australien[3]. Une autre raison qui limite généralement aux nouveau-nés la coutume de l'infanticide, c'est l'amour parental que l'on constate dans les divers peuples qui s'y livrent[4]. Chez les Fidjiens, « les enfants qu'on laisse vivre sont traités avec une tendresse folle[5] ». Chez les Narinnyeri, « une fois qu'il est décidé de laisser vivre un enfant, il n'y a plus de limites à la tendresse et à l'indulgence avec lesquelles on le traite[6] »; et l'on rapporte d'autres tribus australiennes que l'enfant y est élevé avec plus de soin que ne le sont en Europe les enfants des classes pauvres[7]. Chez les Indiens des Pampas et des régions voisines, qui abandonnent les enfants difformes ou d'aspect maladif aux chiens sauvages et aux oiseaux de proie, l'enfant reconnu digne de vivre devient, dès cet instant, « le centre de l'amour de ses parents, qui, s'il est nécessaire, se soumettront aux pires privations pour satisfaire les moindres de ses désirs ou de ses exigences[8] ». Ellis dit qu'à Madagascar « rien ne peut surpasser l'affection que montrent à l'enfant ses parents et les autres membres de la famille : leur indulgence va même souvent jusqu'à l'excès[9] ». De ces faits et d'autres faits semblables, et aussi de l'absence d'affirmations contraires, je conclus que le meurtre des enfants, une fois qu'on leur a permis de dépasser la toute petite enfance, est très rare, sinon tout à fait inconnu[10], dans les races inférieures.

La coutume de l'infanticide règne, ou a régné, non

1. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 255.
2. Waitz-Gerland, *op. cit.* VI. 138, 139, 638. Angas, *Savage Life and Scenes in Australia and New Zealand*, I. 313.
3. Ploss, *Das Kind*, II. 255. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 51. *Northern Tribes of Central Australia*, p. 608.
4. Voir *infra*, p. 529 *sqq.*; et aussi Haberland, *loc. cit.* p. 29 et Sutherland, *op. cit.* I. 115 *sqq.*
5. Williams and Calvert, *op. cit.* p. 142.
6. Taplin, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 15.
7. Brough Smyth, *op. cit.* I. 51. Meyer, Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe, dans Woods, *op. cit.* p. 186.
8. Guinnard, *op. cit.* p. 144.
9. Ellis, *History of Madagascar*, I. 161.
10. Chez les habitants des îles Sandwich, « l'enfant, après avoir vécu une semaine, un mois, même un an, n'était pas encore en sûreté, car on en détruisait qui savaient presque marcher ». (Ellis, *Tour through Hawaii*, p. 325). Chez les Esquimaux, autour du détroit de Behring, « on tuait souvent des fillettes âgées de 4 à 6 ans ». (Nelson, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVIII. 289).

seulement dans le monde sauvage, mais dans des races semi-civilisées ou civilisées. Dans les régions très pauvres de la Chine, les parents, poussés surtout par l'indigence, détruisent souvent leurs filles dès la naissance[1]. Désapprouvée par les Chinois cultivés, cette pratique rencontre l'indulgence ou l'indifférence de la masse du peuple, et l'acquiescement des mandarins[2]. « Lorsqu'on les force à s'expliquer sur ce point », rapporte Doolittle, « tous le condamnent, comme contraire aux ordres de la raison et aux instincts de la nature; mais beaucoup s'offrent hardiment à l'excuser, et le déclarent nécessaire, surtout dans les familles excessivement pauvres ». L'infanticide, toutefois, n'est ni ouvertement approuvé par le gouvernement, ni conforme à l'esprit général des lois et institutions de l'Empire[4]; et il est interdit à la fois par le bouddhisme et par le taoïsme[5]. D'après de Groot, la croyance que les esprits des morts peuvent, avec l'autorisation du Ciel, tirer vengeance des vivants, a eu une influence très salutaire sur l'infanticide des petites filles en Chine. « La crainte de voir les âmes des petites sacrifiées attirer sur eux le malheur pousse beaucoup de parents à déposer dans la rue les filles qu'ils ne tiennent pas à élever; ensuite quelque famille les adoptera, ou bien un hôpital des enfants trouvés[6] ».

Les anciens Sémites, ou du moins certains d'entre eux, non seulement pratiquaient l'infanticide, mais, dans certaines conditions, ils l'approuvaient, et le regardaient comme un devoir. D'après un ancien proverbe arabe, il était généreux d'enterrer une petite fille[7]; et nous connaissons l'histoire d' « Osaim le Fazarite », qui n'osa pas conserver la vie de sa fille Lacita ouvertement, au su du peuple, encore qu'elle fût son unique enfant[8]. Si l'on songe

1. Gutzlaff, *Sketch of Chinese History*, I. 59. Wells Williams, *Middle Kingdom*, II. 240 *sqq.* Douglas, *Society in China*, p. 354 *sqq.* Doolittle, *Social Life of the Chinese*, II. 206.
2. Doolittle, *op. cit.* II. 203, 208 *sq.* Wells Williams, I. 836; II. 242. Douglas, p. 354. Ploss, *Das Kind*, II. 262.
3. Doolittle, *op. cit.* II. 208.
4. Staunton, trad. de *Ta Tsing Leu Lee* p. 347 n.
5. *Thâi Shang*, 4. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio*, II. 377. Douglas, *Confucianism and Taouism*, p. 267. *Indo-Chinese Gleaner*, III. 164.
6. De Groot, *Religious System of China*, (vol. IV) II. 457 *sqq.*
7. Freytag, *Arabum Proverbia*, I. 229.
8. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 293.

que chez les nomades d'Arabie, qui souffrent constamment de la faim pendant une grande partie de l'année, une fille est un fardeau pour les pauvres, nous pouvons admettre, avec Robertson Smith, que « l'infanticide leur était aussi naturel qu'aux autres peuplades sauvages dans la dure lutte pour l'existence[1]. » Pourtant le Prophète avait condamné l'infanticide : « Ne tuez point vos enfants par crainte de la pauvreté; nous y pourvoirons. Prenez garde ! car les tuer, c'est toujours un péché grave[2] ». Par contre, la loi mosaïque ne fait jamais allusion à l'infanticide, qui n'existait guère chez les Hébreux des temps historiques. Mais nous avons des raisons de croire que primitivement, chez eux comme dans d'autres branches de la race sémite, on pratiquait souvent le meurtre des enfants comme rite sacrificiel[3].

Dans diverses castes hindoues, le meurtre des petites filles, soit directement par l'emploi de moyens homicides, soit par l'exposition aux privations et à la négligence, est depuis des siècles pratique courante et même authentique coutume[4]. Les parents meurtriers n'ignorent pourtant pas que cet acte est interdit par leurs livres sacrés. Aux termes des Lois de Manou le roi mettra à mort « ceux qui tuent des femmes, des enfants ou des brahmanes[5] ». Même les Radjpouts, qui — par orgueil de famille, et en raison des dépenses attachées à la cérémonie du mariage — se livraient particulièrement à l'infanticide, considéraient qu'une famille où s'était perpétré un tel forfait devenait par là l'objet du déplaisir divin. Aussi, au douzième jour, envoyait-on chercher le prêtre de la famille, et obtenait-on l'absolution par de convenables largesses. Dans la chambre où l'enfant était né et avait subi son sort, le prêtre préparait et mangeait des aliments que lui procurait la famille : on considérait ceci comme un *hom*, ou offrande par le feu; et le prêtre était supposé, par le fait

1. *Ibid.*, p. 294.
2. *Koran*, XVII. 33 et *ibid.* VI. 141, 152; LXXXI. 8 *sq.*
3. Voir *infra* sur le Sacrifice humain.
4. Wilkins, *Modern Hinduism*, p. 431. Chevers, *Manual of Medical Jurisprudence for India*, p. 750 *sqq.*
5. *Laws of Manu*, IX. 232.

qu'il mangeait en ce lieu, prendre à son compte tout le *hulteea* (péché), dont la famille se trouvait ainsi purifiée[1].

L'exposition des nouveau-nés se pratiquait chez le peuple de l'époque védique[2], et aussi chez d'autres peuples dits « aryens » des temps anciens[3]. Le père teuton devait décider si le nouveau-venu, encore étendu sur le sol, serait accepté dans la famille, ou s'il serait exposé. S'il le soulevait, et que l'on versât de l'eau sur l'enfant, ou qu'on lui fît boire une goutte de miel ou de lait, c'était en général le salut. Mais à part ces restrictions, la coutume semble n'avoir favorisé l'exposition que dans certaines conditions, tout à fait semblables à celles qui déterminent l'infanticide chez beaucoup de sauvages modernes : enfant illégitime, enfant difforme ou maladif, ou né en un mauvais jour; enfants jumeaux, dont l'un passait toujours pour illégitime; ou parents très pauvres. Toutefois, l'enfant exposé n'était pas toujours condamné à mourir, mais souvent adopté par quelqu'un qui avait les moyens de l'élever[4].

L'exposition des enfants difformes ou maladifs était incontestablement une coutume ancienne de la Grèce : la loi l'ordonnait du moins à Sparte. Les plus éclairés des philosophes grecs l'approuvaient. Platon condamne tous les enfants mal bâtis, et tous ceux qui naissent de citoyens dépravés, à être enterrés en un lieu obscur et inconnu; il prétend en outre qu'une fois passé l'âge prescrit pour la présentation des enfants à l'Etat, on ne doit plus donner le jour à aucun enfant, et que tout enfant né viable dans ces conditions doit disparaître[5]. Aristote, non content de poser la loi relative à l'exposition ou à l'éducation des enfants, qui veut « que rien d'imparfait ou de mutilé ne soit élevé », propose encore que le nombre d'enfants permis

1. Oude as it was before the Annexation, dans *Church Mis ionary Intelligencer*, XI. 81 *sq.*

2. Kaegi, *Rigveda*, p. 16.

3. Stri ker, Ethnographische Notizen über den Kindermord und die künstliche Fruchtabtreibung, dans *Archiv für Anthropologie*, V. 451 (Celtes et Slaves).

4. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 455 *sqq.* Wilda, *Strafrecht der Germanen*, p. 704, 725. Maurer, *Bekehrung des Norwegischen Stammes*, II. 181. Weinhold, *Allnordisches Leben*, p. 261. Nordström, *Bidrag till den svenska samhälls-författningens historia*, II. 44. Stemann, *Den danske Retshistorie indtil Christian V's Lov*, p. 359.

5. Platon, *Republica*, V. 460 *sq.*

à chaque mariage soit réglé par l'Etat, et que si une femme est grosse après qu'elle a produit le nombre prescrit, l'on fasse avorter le fœtus[1]. Ces conceptions s'accordaient parfaitement avec la tendance, générale chez les Grecs, à subordonner les sentiments de l'individu aux intérêts de l'Etat. Limités à un territoire fort restreint, ils craignaient naturellement de garder des bouches inutiles. Il faut, dit Aristote, veiller à ce que l'accroissement de la population ne dépasse pas un certain chiffre, afin d'éviter la pauvreté et les maux qui l'accompagnent, comme la sédition[2]. Toutefois, l'exposition des enfants bien portants, si elle était fréquente en Grèce, n'était pas approuvée par l'opinion publique, mais simplement tolérée[3]; sauf à Thèbes, où elle constituait un crime capital[4].

A Rome, la coutume ou la loi ordonnait la destruction des enfants difformes. D'après une des lois des Douze Tables à laquelle Cicéron fait allusion, on ne laissait pas vivre de monstrueux avortons[5]. Beaucoup plus tard, Sénèque écrit : « Nous détruisons les naissances monstrueuses, et nous noyons aussi nos enfants quand ils naissent faibles ou difformes »; il ajoute que c'est un acte de raison que de séparer ainsi de ce qui est sain ce qui est sans usage[6]. Mais il n'y avait pas de tendance, à Rome, à encourager l'infanticide au delà de ces limites. On a observé que, si la politique des Grecs était plutôt de restreindre la population, celle de Rome fut toujours de l'encourager[7]. Engagée dans d'incessantes guerres de conquête, Rome n'avait jamais à craindre la surpopulation; au contraire, elle cherchait à accroître le nombre de ses citoyens, en accordant des privilèges aux pères de familles nombreuses, en exemptant les parents pauvres de la plupart des impôts[8]. Le droit de vie et de mort que le père romain possédait sur ses enfants impliquait certes

1. Aristote, *Politica*, VII. 16, p. 1335.
2. *Ibid.* II. 6, p. 1265.
3. Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, II. 138, 463. Hermann-Blümner, *Lehrbuch der griechischen Privatalterthümer*, p. 77.
4. Elien, *Variæ Historiæ*, II. 7.
5. Cicéron, *De legibus*, III. 8.
6. Sénèque, *De ira*, I. 15.
7. Lecky, *History of European Morals*, II. 27.
8. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XXIII. 20 *sq.* (*Œuvres*, p. 398 *sqq.*). Lecky, *op. cit.* II. 27.

le droit légal de détruire ou d'exposer les nouveau-nés; mais il n'est pas moins certain qu'une telle action était souvent désapprouvée[1]. Une ancienne « loi » attribuée à Romulus — mais peut-être en réalité, avance Mommsen, simple instruction des prêtres[2] — ordonnait au père d'élever tous ses fils, et au moins sa fille aînée, et lui interdisait de détruire un enfant bien formé avant l'âge de trois ans révolus; on supposait qu'à l'expiration de ce délai l'amour des parents se serait développé[3]. Plus tard, nous trouvons l'exposition des enfants condamnée par des poètes, des historiens, des philosophes, des juristes. Parmi les actions funestes commises en signe de douleur au jour où mourut Germanicus, Suétone signale l'exposition de nouveau-nés[4]. Epictète s'élève avec indignation contre la parole d'Epicure disant que les hommes ne devraient pas élever leurs enfants : « Un mouton même n'abandonnera pas ses petits, un loup pas davantage; et un homme le ferait ? Quoi ! voulez-vous que nous soyons aussi stupides que les moutons? Pourtant ils n'abandonnent pas leurs petits. Ou aussi féroces que les loups? Pourtant ils n'abandonnent pas leurs petits. Allons, qui donc vous obéirait, s'il voyait son petit enfant tomber à terre et pleurer?[5] » Julius Paulus, le juriste, déclarait coupable de meurtre « celui qui refusait la nourriture à son enfant, ou qui l'exposait en un lieu public[6] », affirmation qu'il ne faut pas entendre comme une interdiction légale de l'exposition, mais seulement comme l'expression d'une opinion morale[7]. Mais si la Rome païenne désapprouvait l'exposition d'enfants bien portants, elle ne la regardait généralement pas comme une offense très grave, surtout quand les parents étaient indigents[8]. Sous l'Empire on la pratiqua sur une grande échelle, et la littérature

1. Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, II. 110.
2. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 619.
3. Denys d'Halicarnasse, *Antiquitates Romanæ*, II. 15.
4. Suétone, *Caligula*, 5.
5. Epictète, *Dissertationes*, I. 3, 2.
6. *Digesta*, XXV, 3, 4.
7. Noodt, Julius Paulus, sive de partus expositione et nece apud veteres, dans *Opera omnia*, I. 465 *sqq.* Walter, *Geschichte des Römischen Rechts*, § 538, vol. II. 148 *sq.* Spangenberg, Verbrechen des Kindermords und der Aussetzung der Kinder, dans *Neues Archiv des Criminalrechts*, III. 10 *sqq.* Mommsen, *op. cit.* p. 620, n. 1
8. Quintilien, *Declamationes*, 306. Plutarque, *De amore prolis*, 5.

de cette période en parle avec une froide indifférence. Du moment que la victime était fréquemment sauvée par quelque personne bienveillante ou dans l'espoir d'un gain[1], on ne regardait pas cette action comme un brutal infanticide, qui, dans le cas d'un enfant bien portant, semble avoir été sévèrement interdit par la coutume[2].

De même que dans le monde sauvage, ainsi dans les nations civilisées ou semi-civilisées dont la coutume permet ou tolère l'infanticide, l'enfant, s'il n'est pas destiné à vivre, doit être tué dès l'âge le plus tendre. Parmi les Chinois[3] et les Radjpouts[4], on le détruit aussitôt après sa naissance. Dans le Nord de la Scandinavie, la mise à mort ou l'exposition d'un enfant déjà aspergé d'eau était considérée comme un meurtre[5]. A Athènes, les parents étaient punis s'ils exposaient des enfants qu'ils avaient déjà commencé à élever[6].

L'habitude d'exposer les nouveau-nés, si courante dans l'Empire païen, fut violemment attaquée par les premiers Pères de l'Eglise[7]. Ils s'efforcèrent de convaincre les gens que, si l'enfant abandonné venait à mourir, le père dénaturé ne se rendrait coupable de rien de moins que d'un meurtre; et ils tirèrent encore argument des fins odieuses auxquelles on destinait souvent les enfants trouvés[8]. Ce qui d'ailleurs venait augmenter l'énormité du crime, c'était l'idée que les enfants morts sans baptême étaient voués à la perdition éternelle[9]. Aux termes d'un décret du Concile de Mentz, en 852, la pénitence infligée à la mère criminelle était plus lourde si l'enfant n'était pas baptisé[10]. En l'an 1556, Henri II, roi de France, fit une loi qui punissait comme infanticide toute femme

1. Lecky, *History of European Morals*, II. 28. Lallemand, *Histoire des enfants abandonnés et délaissés*, p. 59.
2. Mommsen, *op. cit.* p. 619.
3. Gutzlaff, *op. cit.* I. 59.
4. *Church Missionary Intelligencer*, XI. 81. Chevers, *op. cit.* p. 752.
5. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 457.
6. Schoemann, *Griechische Alterthümer*, I. 503.
7. Voir Terme et Monfalcon, *Histoire des enfants trouvés*, p. 67 *sqq*.
8. Justin Martyr, *Apologia I. pro Christianis*, 29, 27. (Migne, *Patrologiæ cursus*, Ser. Graeca, VI. 373 *sq.*, 369 *sqq.*).
9. *Cf.* Spangenberg, dans *Neues Archiv des Criminalrechts*, III. 20. Lecky, *History of European Morals*, II. 23.
10. *Canon Hludowici Regis*, 9 (Pertz, *Monum. Germaniæ historica*, III. 413).

qui avait dissimulé sa grossesse et sa délivrance et dont on trouvait l'enfant mort, « privé, tant du saint sacrement de baptesme, que sépulture publique et accoustumée[1] ». Ce statut — qui trouve son équivalent anglais dans le statut 21 Jac. 1 c. 27[2], et dans la loi écossaise de 1690, c. 21[3] — allait donc jusqu'à constituer un meurtre présomptif, sous l'évidente influence de ce dogme chrétien auquel Lecky attribue avant tout « la saine conception de la valeur de la sainteté d'une vie d'enfant, qui distingue si nettement les sociétés chrétiennes des sociétés païennes[4] ».

Si les païens avaient témoigné une indifférence relative aux souffrances de l'enfant exposé, les chrétiens se montrèrent d'autant plus cruels envers la pauvre mère, qui, peut-être dans un accès de désespoir, avait mis à mort son nouveau-né. L'empereur chrétien Valentinien I fit de l'infanticide un crime capital[5]. Aux termes de la Coutume de Loudunois, la mère qui tuait son enfant était brûlée[6]. En Allemagne et en Suisse, on l'enterrait vive après l'avoir empalée[7] : châtiment prescrit par le code criminel de Charles-Quint, concurremment avec la noyade[8]. Jusqu'à la fin du xviiie siècle ou jusqu'au commencement du xixe, l'infanticide fut un crime capital dans l'Europe entière, à l'exception de la Russie[9]. Puis, sous l'influence de ce mouvement rationaliste qui obligea les hommes à rectifier tant d'idées préconçues[10], il devint évident qu'une femme non mariée qui détruisait son enfant illégitime n'était pas dans le cas d'un meurtrier vulgaire[11]. On fit

1. Isambert, Decrusy et Armet, *Recueil général des anciennes lois françaises*, XIII. 472 *sq.*
2. Blackstone, *Commentaries on the Law of England*, IV. 198.
3. Erskine, *Principles of the Law of Scotland*, p. 560.
4. Lecky, *op. cit.* II. 23.
5. *Codex Theodosianus*, IX. 14. 1. *Institutiones*, IX. 16. 7.
6. Tissot, *Le droit pénal*, II. 40.
7. Osenbrüggen, *Das alamannische Strafrecht im deutschen Mittelalter*, p. 229 *sqq.* *Idem*, *Studien zur deutschen und schweizerischen Rechtsgeschichte*, p. 358.
8. Charles-Quint, *Peinliche Gerichtsordnung*, art. 131.
9. De Feyfer, *Verhandeling over den Kindermoord*, p. 225. Von Fabrice, *Die Lehre von der Kindsabtreibung und vom Kindsmord*, p. 251.
10. Berner, *Lehrbuch des Deutschen Strafrechtes*, p. 497.
11. Bentham (*Theory of Legislation*, p. 264 *sq.*) prétendait que l'infanticide ne devait pas être puni comme une offense principale. « L'offense », dit-il, « consiste en ce que l'on appelle, à tort, la mort d'un enfant, qui a cessé d'être avant de savoir ce qu'est l'existence. Or voilà un résultat qui ne saurait inquiéter l'imagination la plus timide; ni causer de regrets à personne, sauf à

observer que la honte et la crainte, l'exaltation, la difficulté d'élever le pauvre bâtard, pouvaient pousser la mère infortunée à un crime qui lui faisait horreur. Ce qui explique que l'on n'eût pas réfléchi à tout ceci, c'est l'extrême sévérité que montrait l'Eglise envers l'incontinence féminine. Aujourd'hui, la plupart des codes européens ne punissent plus de mort, même nominale, l'infanticide commis par une fille-mère[1]. En France, la loi qui regarde l'infanticide comme une forme aggravée du meurtre[2] est devenue lettre morte[3]; et, en Angleterre, il ne semble pas qu'aucune femme ait depuis longtemps été exécutée pour avoir tué son nouveau-né, sous l'impulsion du désarroi mental et de la crainte du scandale causé par son accouchement[4].

Avec l'infanticide va de pair le fœticide, fort répandu dans le monde sauvage[5]. Les mêmes considérations qui poussent le sauvage à détruire ses nouveau-nés le poussent aussi à détruire le fœtus, avant qu'il soit sorti des entrailles maternelles. En outre, des femmes se font avorter, soit pour éviter les incidents désagréables qui accompagnent la grossesse, soit, très souvent, pour dissimuler un commerce illicite[6]. Si l'on songe que l'on ne saurait éprouver pour un enfant encore à naître la même sympathie que pour un enfant déjà né, rien d'étonnant que le fœticide se commette sans objection, même chez certains peuples qui ne se livrent jamais à l'infanticide. Ainsi à Samoa, où celui-ci était parfaitement inconnu, celui-là se pratiquait dans de tristes proportions, de même que chez les insulaires du groupe Mitchell[7]. Chez les Dakotas, qui ne tuent les enfants qu'exceptionnellement, l'avortement artificiel n'était pas tenu pour répréhensible[8]. Par contre, il est des sauvages qui le

celle-là même qui, mue par la honte et la pitié, a refusé de prolonger une vie commencée sous les auspices de la misère ».

1. De Feyfer, *op. cit.* p. 228. Pour la législation moderne sur ce sujet, voir aussi Spangenberg, *loc. cit.* III. 360 *sqq.* Von Fabrice, *op. cit.* p. 254 *sqq.*
2. *Code Pénal*, art. 300, 302.
3. Garraud, *Traité théorique et pratique du droit pénal français*, IV. 251.
4. Stephen, *History of the Criminal Law of England*, III. 86.
5. Ploss, *Das Weib*, I. 842 *sqq.*
6. *Ibid.*, I, 851 *sq.*
7. Turner, *Samoa*, p. 79, 280.
8. Shoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, III. 243. Keating, *op. cit.* I. 394.

regardent comme un crime. Certaines tribus d'Indiens de l'Amérique du Nord l'ont en horreur[1]. Les indigènes de Tenimber et de Timor-laut le frappent de lourdes amendes[2]. Quant aux Cafres, Warner rapporte que « l'avortement, universellement pratiqué chez eux par les femmes de toutes les classes, n'en est pas moins, aux yeux de la loi, un crime considérable, qui, s'il parvient à la connaissance du chef, est frappé d'une amende de quatre à cinq têtes de bétail, tant pour les complices que pour la femme elle-même[3]. »

Si nous passons à des nations plus civilisées nous trouvons, chez des Hindous et les Mahométans, que l'avortement est chose courante, à peine blâmée par l'opinion publique, quels que soient à son sujet les commandements de la religion ou de la loi[4]. Y recourent surtout les filles-mères, pour échapper au scandale et au châtiment. « Dans un pays comme l'Inde », dit Chevers, « où la moralité véritable est à peu près inconnue, mais où les lois de la société exercent sur la conduite des femmes le contrôle le plus vigilant et le plus rigoureux que l'on puisse imaginer; où les six septièmes des veuves, quels que soient leur âge ou leur situation, ne peuvent pas se remarier, et sont obligées de compter sur leurs proches pour une subsistance précaire... rien d'étonnant que l'on commette souvent de grands crimes pour dissimuler les résultats de l'immoralité, et que, particulièrement, l'avortement criminel soit quasi-quotidien, et érigé en commerce par certaines sages-femmes[5]. » En Perse, toute grossesse illégitime aboutit à un avortement, qui est pour ainsi dire public, et ne rencontre nul obstacle. En[6] Turquie, riches ou pauvres, mariées ou non, les femmes se font très couramment avorter après avoir donné le jour à deux enfants, dont un garçon : les autorités s'en désin-

1. Ploss, *Das Weib*, I. 848.
2. Riedel, *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 302.
3. Warner, dans Maclean, *Compendium of Kafir Laws and Customs*, p. 72. *Cf.* Brownlee, *ibid.* p. 111. Holden, *Past and Future of the Kaffir Races* p. 334.
4. Voir *Laws of Manu*, V. 90. *Vishnu Purana*, p. 207 *sq.*
5. Chevers, *op. cit.* p. 712.
6. Polak, *Persien*, I. 217.

téressent[1]. Dans la Grèce ancienne, nous avons vu qu'en certains cas Platon et Aristote recommandaient le fœticide, de préférence à l'infanticide. A Rome, le fœticide fut interdit par Septime Sévère et Antonin, mais l'interdiction semble s'adresser uniquement aux femmes mariées qui, en se faisant avorter, privaient d'enfants leurs maris[2]. Sous l'empire païen, l'avortement se pratiqua en grand, soit par pauvreté, ou par dévergondage, ou par vanité; et bien que sévèrement blâmé par quelques-uns[3], « il était sans doute regardé par les Romains de la fin du paganisme un peu comme les excès de table par les Anglais du siècle dernier : chose fautive certes, mais si vénielle qu'elle ne méritait guère de blâme[4] ». Sénèque trouve Helvia digne de louanges parce qu'elle n'avait jamais détruit dans son sein l'enfant attendu, « comme le font tant d'autres femmes, dont le seul attrait réside en leur beauté[5] ». Les Romains traçaient une forte démarcation entre fœticide et infanticide. Un enfant à naître, ils ne le regardaient pas comme un être humain : c'était une *spes animantis*, non pas un *infans*[6]. On disait qu'il faisait partie de sa mère, tout comme le fruit fait partie de l'arbre, jusqu'au jour où, ayant mûri, il en tombe[7].

Les Chrétiens professaient des opinions toute différentes. Une sainteté, jusqu'alors inconnue, était par eux attachée à la vie humaine depuis son début même. Ils tinrent donc le fœticide pour une forme du meurtre. « L'empêchement de la naissance, » dit Tertullien, « est une précipitation du meurtre, car peu importe que l'on s'empare d'une vie déjà formée, ou que l'on chasse une vie qui se forme. Celui-là aussi est un homme, qui est sur le point d'en être un. Tout fruit existe déjà dans sa graine[8] ». Saint Augustin, de son côté, distingue entre l'embryon déjà formé et l'embryon encore informe. D'après la création

1. Ploss, *Das Weib*, I. 846 *sq.*
2. *Digesta*, XLVII, II. 4. *Cf.* Rein, *Criminalrecht der Römer*, p. 447.
3. Paulus, cité dans *Digesta*, XXV, 3. 4.
4. Lecky, *History of European Morals*, II. 21 *sq.*
5. Sénèque, *Ad Helviam*, 16.
6. Spangenberg, Verbrechen der Abtreibung der Leibesfrucht, dans *Neues Archiv des Criminalrechts*, II. 23.
7. *Ibid.* II. 22.
8. Tertullien, *Apologeticus* 9 (Migne, *op. cit.* I. 319 *sq.*).

d'Adam, dit-il, il apparaît que le corps prend forme avant l'âme. Avant que l'embryon soit doué d'âme, c'est un *embryo informatus*, dont l'avortement artificiel ne mérite qu'une amende; mais l'*embryo formatus* est un être animé, dont la destruction n'est rien de moins qu'un meurtre, un crime méritant la mort[1]. Cette distinction entre fœtus animé et fœtus inanimé se retrouve dans le droit canon[2] et dans le droit justinien[3], d'où elle a passé dans divers recueils de lois[4]. Et une femme qui détruisait son embryon animé était punie de mort[5].

La criminalité de l'avortement artificiel se trouva accrue par la croyance qu'un *embryo formatus*, étant doué d'une âme immortelle, avait besoin du baptême pour son salut. Dans son traité fort estimé *De Fide*, écrit au VIe siècle, Saint Fulgence déclare : « Il faut croire sans le moindre doute que non seulement les hommes parvenus à l'usage de leur raison, mais aussi les enfants, s'ils meurent soit dans le sein de leur mère, soit après leur naissance, sans avoir été baptisés au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, sont punis du feu éternel; car s'ils ne portent pas encore de péché qui leur soit propre, ils portent en eux la condamnation du péché originel depuis le premier instant de leur conception[6]. » Et dans la Lex Bajuwariorum, on trouve une allusion expresse à cette doctrine en un paragraphe qui prescrit compensation quotidienne pour les enfants tués dans le sein de leur mère, en raison des souffrances quotidiennes qu'ils endurent dans l'enfer[7]. Par la suite, pourtant, on conçut des doutes sur la

1. St. Augustin, *Questiones in Exodum*, 80; *Idem*, *Questiones Veteris et Novi Testamenti*, 23 (Migne, *op. cit.* XXXIV-XXXV. 626, 2229).
2. Gratien, *Decretum*, II. 32. 3. 8 *sq.*
3. Pour ce qui est de l'époque à partir de laquelle un fœtus était considéré comme animé, on faisait une curieuse distinction entre fœtus mâle et fœtus femelle. Celui-là devait être *animatus* quarante jours, celui-ci quatre-vingt jours, après la conception. Toutefois, cette théorie — dérivée, semble-t-il, soit d'une absurde erreur d'interprétation du *Lévitique*, XII. 2. 5, soit des idées d'Aristote (*De animalibus historiæ*, VII 3; *cf.* Pline, *Historia Naturalis*, VII. 6) — ne fut pas adoptée par le glossariste du Code Justinien, qui fixa l'animation à quarante jours après la conception pour les deux sexes également; et les juristes qui suivirent se rangèrent à son opinion. (Spangenberg, dans *Neues Archiv des Criminalrechts*, II. 37 *sqq.*).
4. Von Fabrice, *op. cit.* p. 202 *sq.* Berner, *op. cit.* p. 501. Wilda, *op. cit.* p. 720 *sqq.*
5. Fleta, I. 23. 12 (Angleterre). Charles-Quint, *Peinliche Gerichtsordmung*, art. 133. Spangenberg, *loc. cit* II. 16.
6. St. Fulgence, *De Fide*, 27 (Migne, *op. cit.* LXV, 701).
7. *Lex Bajuwariorum*, VIII. 21 (VII. 20).

thèse de Saint Fulgence, et avec son autorité sans égale Thomas d'Aquin lui-même suggéra que le salut pouvait exister pour l'enfant mort avant de naître[1]. D'ailleurs la doctrine qui met la vie d'un embryon au même rang que celle d'un enfant heurtait trop le sentiment populaire pour que la loi sur le fœticide ne fût pas modifiée. La législation moderne, tout en traitant le fœtus comme un être distinct dès l'instant de sa conception[2], punit l'avortement criminel moins sévèrement que l'infanticide[3]. Et le fréquent retour de ce crime[4] fait assez voir avec quelle indifférence relative il est envisagé, du point de vue pratique, par nombre de gens en pays chrétiens.

1. Lecky, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, I. 360, n. 2.
2. Henke, *Lehrbuch der gerichtlichen Medicin*, § 99, p. 75. Berner, *op. cit.* p. 502.
3. Von Fabrice, p. 199. Pour les lois modernes relatives à l'avortement criminel, voir *ibid.* p. 206 *sqq.* et Spangenberg, *Neues Archiv des Criminalrechts*, II. 178 *sqq.*
4. Voir Ploss, *Das Weib*, I. 848 *sqq.* Schmidt, *Jahrbücher der in- und ausländischen Gesammten Medicin*, XCIII. 97.

CHAPITRE XVIII

LA MISE A MORT DES FEMMES ET DES ESCLAVES. INFLUENCE DES DISTINCTIONS DE CLASSE SUR LA CRIMINALITÉ DE L'HOMICIDE

Dans beaucoup de races inférieures, le mari possède, dit-on, sur sa femme le droit de vie et de mort : mais le sens réel d'une telle affirmation n'apparaît pas toujours clairement. Il est fort probable qu'en certains cas le mari peut mettre sa femme à mort quand il lui plaît, sans avoir à redouter de ce fait des conséquences désagréables. Ainsi, dans la tribu Bangerang de Victoria, «il pouvait la maltraiter, s'en débarrasser, en faire ce qu'il lui plaisait, la tuer, sans que personne dans la tribu s'interposât ; toutefois, s'il s'était porté à cette dernière extrémité, la morte aurait été vengée par ses frères ou par ses proches[1] ». De même aussi, parmi les indigènes du Nord-Ouest du Queensland central, « une femme peut toujours compter sur ses « frères » pour veiller sur ses intérêts »; et si un homme tue son épouse, il doit livrer une de ses propres sœurs aux amis de la défunte, afin qu'elle soit mise à mort[2]. Nous verrons dans un chapitre ultérieur que plusieurs des récits dans lesquels on prête aux maris sauvages un pouvoir marital absolu ne doivent pas être interprétés littéralement. Je me hasarde à penser que le préten-

1. Curr, *Recollections of Squatting in Victoria*, p. 248.
2. Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, p. 141. *Cf.* Fison and Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 281 (tribu Geawe-gal).

du pouvoir marital de vie et de mort est généralement réduit par la coutume aux cas où la femme a commis quelque affreuse offense et, notamment, s'est rendue coupable d'infidélité.

De fait, le droit d'appliquer à l'épouse la peine capitale n'est pas du tout universellement accordé au mari dans les communautés non civilisées. Dans la tribu Cafre des Gaika, « s'il la met à mort, il est puni comme meurtrier[1] ». Chez les Bakwiri, il subira lui-même la mort s'il tue sa femme; si celle-ci lui est infidèle, il est seulement autorisé à la battre[2]. D'après les renseignements que nous possédons au sujet des races inférieures, il ne semble pas qu'il soit de règle générale que les maris punissent de mort leurs femmes adultères; mais la question de savoir s'ils ont le droit d'agir ainsi est rarement effleurée par nos auteurs[3]. Nous verrons que la coutume sauvage n'accorde souvent au mari que des droits très limités sur sa femme, et même exige qu'il la traite avec respect.

Chez divers peuples d'un type plus élevé, le mari a eu, dans certaines circonstances, le droit d'infliger à sa femme la peine capitale; mais c'est là, semble-t-il, tout ou presque tout ce qu'implique ce « pouvoir de vie et de mort » qu'il passe pour avoir possédé sur elle[4]. Toutefois, alors même que la coutume ou la loi lui défendait de tuer sa femme sans cause suffisante, un tel acte n'était guère regardé avec autant d'horreur, ni traité avec autant de sévérité, que le meurtre d'un mari par sa femme, vu la position supérieure du mari dans la famille. Chez les Longobards, d'après les lois du roi Rothar, un mari qui tuait sa femme avait à payer, de ce chef, la même compensation que chacun aurait due pour ce meurtre; mais si une femme tuait son mari, elle était mise à mort, et ses biens

1. Brownlee, dans Maclean, *Compendium of Kafir Laws and Customs*, p. 117.

2. Schwarz, cité par Post, *Afrikanische Juri prudenz*. I. 401.

3. Voir Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, II. 303.

4. Rein, *Japan*, p. 424. Hommel, *Die semitischen Völker und Sprachen*, I. 417 (Babyloniens). Leist, *Alt-arisches Jus Civile*, I. 196, 275 (peuples dits « aryens »). Wilda, *Strafrecht der Germanen*, p. 705. Nordström, *Bidrag till den svenska samhäll -författningens historia*, II. 61 *sq.* Weinhold, *Altnordisches Leben*, p. 250. Keyser, *Efterladte Skrifter*, II. pt. II. 28 *sq.* (Teutons).

passaient à la famille du défunt[1]. En Russie, au XVII[e] siècle, tandis qu'un mari qui tuait sa femme était passible d'une punition corporelle, une femme qui tuait son mari était enterrée vivante jusqu'à la tête, et on la laissait mourir de faim[2]. D'après la loi anglaise, une femme qui tuait son mari était coupable de « petit treason », ce qui constitue un meurtre de la sorte la plus odieuse[3].

Chez beaucoup de peuples, la vie d'une femme vaut moins cher que celle d'un homme, indépendamment de la parenté entre le meurtrier et sa victime. En Birmanie, si une femme était tuée accidentellement, la compensation exigée était moindre que pour un homme. Un Birman l'expliquait dans les termes suivants : « Une femme vaut moins qu'un homme *dans ce sens*. Une servante peut être gagée pour moins qu'un serviteur, une fille ne peut exiger autant qu'un fils. Elles ne peuvent faire autant de travail; elles ne sont pas aussi fortes. Si elles avai nt valu davantage, la loi eût été de l'autre côté : évidemment elles valent moins[4] ». Chez les Musulmans, le prix du sang pour une femme est la moitié de la somme qui représente le prix du sang d'un homme libre[5]. Dans l'Inde ancienne, le meurtre d'une femme, à moins qu'elle fût enceinte, était, aux yeux de la loi, sur le même rang que le meurtre d'un Soudra[6]. D'après la loi de Cambrie, le *galanas*, ou prix du sang, était, pour une femme, égal à la moitié du *galanas* de son frère[7]. Chez les Teutons, le *wergeld* d'une femme variait : quelquefois il était le même que celui d'un homme, parfois la moitié, mais parfois le double, ou même davantage si elle était grosse[8]. Ces variations dépendaient des différents points de vue desquels l'offense

1. *Edictus Rothari*, 200 *sqq*.
2. Macieiowski, *Slaviche Rechtsgeschichte*, IV. 292. Pour une loi corse concernant le mariti ide voyez Cibrario, *Economia politica del medio eve*, I. 344. Et sur le châtiment infligé à Nuremberg en 148 pour le meurtre d'une femme, voyez Du Boys, *Histoire du droit criminel des peuples modernes*, II. 607.
3. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, IV. 203.
4. Fielding, *The Soul of a People*, p. 171.
5. Lane, *Arabian Society in the Middle Ages*, p. 18.
6. *Baudhâyana*, I. 10. 19. 3. Leist, *Alt-arisches Jus Gentium*, p. 305 *sqq*.
7. *Venedotian Code*, II. 1. 16. D'après les « Lois des Brets et Scots » l'estimation d'une femme mariée était inférieure d'un tiers à celle de son mari, tandis que l'estimation d'une jeune fille était égale à celle de son frère. (Innes, *Scotland in the Middle Ages*, p. 181).
8. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 404 *sqq*.

était jugée. A elle seule, la femme valait moins qu'un homme; comme mère, elle valait plus[1]; et indépendamment de sa valeur, la faiblesse naturelle de son sexe tendait à aggraver le crime[2]. Chez les sauvages et les barbares modernes, de même, l'estimation de la vie d'une femme est quelquefois inférieure à celle de l'homme[3]; dans quelques cas, égale[4]; et dans d'autres, supérieure[5]. Chez les Gallas, le meurtre d'un homme libre ne peut être racheté que par mille têtes de bétail, tandis que cinquante sont jugées suffisantes pour le meurtre d'une femme[6]. D'autre part, chez les Iroquois, on payait deux cent mètres de wampum pour le meurtre d'une femme, cent mètres seulement pour le meurtre d'un homme[7]. Chez les Redjang de Sumatra, la compensation du meurtre, qui était de quatre-vingt dollars pour un homme du commun ou un jeune garçon, montait à cent-cinquante dollars pour une femme ou une fillette[8]. Chez les Agar, tribu Dinka, il faut racheter le meurtre d'un homme par une amende de trente vaches, celui d'une femme par une amende de quarante vaches[9]. Là où l'on achète les femmes, le meurtre d'une femme est considéré comme la destruction d'un bien de valeur, et traité en conséquence.

Puisqu'un homme a « pouvoir de vie et de mort » sur sa femme, à plus forte raison trouverons-nous que le maître possède ce même droit sur son esclave. Celui-ci, en général, n'a guère à compter sur sa famille pour le secourir; et lorsqu'il est, cas fréquent, prisonnier de guerre, le droit de tuer un ennemi devient aisément le droit de tuer l'esclave. Dans

1. Ce point de vue apparaît clairement dans la loi salique (*Lex Salica* [texte d'Hérold], 28).
2. Wilda, *op. cit.* p. 571. Keyser, *op. cit.* II. pt. II 29. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 614 *sq.* Pardessus *Loi Salique*, p. 662.
3. Post, *Anfänge des Staats- und Rechtsleben*, p. 192. *Idem*, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*, p. 119 *sq.* Gibbs, Tribes of Western Washington and Northwestern Oregon, dans *Contributions to North American Ethnology*, I. 190. Georgi, *Russia*, II. 261. Vambéry, *Türkenvolk*, p. 305 (Kirghiz). Decle, *Three Years in Savage Africa*, p. 487 (Wakamba).
4. Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, I. 277 (Criks). Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 370. Woodthorpe, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXVI. 21 (Shans).
5. Post, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*, p. 119 *sq.*
6. Paulitschke, *Ethnographie Nordost-Afrikas*, p. 263.
7. Loskiel, *History of the Mission of the United Brethren among the Indians in North America*, I. 16.
8. Marsden, *History of Sumatra*, p. 222.
9. *Emin Pasha in Central Africa*, p. 338.

la littérature relative aux races inférieures, on constate à diverses reprises que le propriétaire peut tuer son esclave suivant son bon plaisir; ou que, s'il le tue, il n'en doit de comptes à personne[1]. Pourtant, l'interprétation la plus probable est que, s'il agit ainsi, il ne peut être l'objet d'aucune plainte ni d'aucune vengeance; mais non pas qu'il a un droit moral absolu de mettre à mort l'esclave qu'il ne lui plaît plus de garder. Nous verrons que la coutume sauvage exige couramment des maîtres qu'ils traitent leurs esclaves avec bonté. En bien des cas, l'on dénie expressément au maître le droit de tuer son esclave à volonté[2]. Chez les Bataks, le propriétaire, s'il a le droit de châtier son esclave, doit prendre garde que celui-ci ne succombe au châtiment[3]. Chez les Redjang, si un homme tue son esclave, il paie comme compensation, au chef féodal du pays, la moitié du prix de cet esclave[4]. A Madagascar, « les maîtres ont plein pouvoir sur leurs esclaves, sauf celui de les tuer[5] »; et il en va de même des peuples de langue Tchi de la Côte de l'Or[6]. Les Mandingues laissent le propriétaire faire ce qu'il lui plaît d'un prisonnier de guerre, ainsi que d'un débiteur tombé en esclavage parce qu'insolvable; mais il est interdit de tuer un esclave domestique[7]. Chez les Baris et Kunama, en mettant à mort un esclave originaire du pays même, le maître s'expose à la vengeance du sang de la part des proches de sa victime[8].

Le meurtre de l'esclave d'autrui est naturellement regardé en grande partie comme une atteinte à la propriété, mais souvent il n'est pas envisagé exclusivement de ce

1. Monrad, *Bidrag til en Skildring af Guinea-Kysten*, p. 42 (Nègres d'Accra). Bowdich, *Mission to Ashantee*, p. 258 (Achantis). Ward, *Five Years with the Congo Cannibals*, p. 105 (Bolobo). Macdonald, *Africana*, I. 168 (Africains du Centre Est). Burton, *Zanzibar*, II. 95 (Wanika). Cooper, *Mishmee Hills*, p. 238. *Glimpses of the Eastern Archipelago*, p. 106 (montagnards de Palembang). Hale, *U. S. Exploring Expedition. Vol. VI. Ethnography and Philology*, p. 33 (Maoris). Gibbs, *loc. cit.* p. 189 (Thlinkit). Steinmetz, *Studien*, II. 308 *sqq.*

2. Steinmetz, *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien*, p. 43 (Banaka et Bapuku). Mademba, *ibid.* p. 83 (indigènes des Etats Sansanding). Lang, *ibid.* p. 241 (Washambala). Desoignies, *ibid.* p. 278 (Msalala).

3. *Glimpses of the Eastern Archipelago*, p. 114.

4. Marsden, *op. cit.* p. 222.

5. Ellis, *History of Madagascar*, I. 196.

6. Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 291.

7. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, I. 95.

8. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 484.

point de vue. Là où le maître lui-même n'a pas le droit de tuer son esclave, celui-ci possède le droit intégral à l'existence. Il y a parfois, à cet égard, bien peu de différence entre lui et un homme libre. Chez les Béni Amer, le meurtre d'un esclave acheté se compense par le paiement du prix d'achat : mais le meurtre d'un esclave né est vengé par ses proches, ou à leur défaut par le maître lui-même. Si le meurtrier est trop haut placé, l'affaire n'a pas de suites, mais en aucun cas il n'est question d'argent[1]. Là où règne le système de la rançon du sang, le prix que l'on paie pour la vie d'un esclave est moindre que pour celle d'un homme libre : moitié moindre chez les Kirghiz[2]. A Axim, Côte de l'Or, le meurtrier d'un esclave était frappé, dit Bosman, d'une amende de trente-six couronnes, alors que le meurtre d'un nègre de naissance libre en coûtait cinq cents[3].

Cette règle, de la moindre valeur d'une vie d'esclave comparée à celle d'un homme libre, ne vaut que pour les nations de culture archaïque : toutefois, le maître lui-même n'a pas toujours le droit de mettre à mort son propre esclave. Dans l'ancien Mexique, le meurtre d'un esclave, même par son maître, entraînait la peine de mort[4]. En Corée, le maître ne peut tuer son esclave que s'il en a obtenu l'autorisation, soit du bureau des châtiments, soit des hautes autorités provinciales[5]. Aux termes du Code Pénal de la Chine, le maître qui, au lieu de porter plainte, à titre privé, devant un magistrat, roue de coups et fait mourir son esclave coupable de vol, d'adultère, ou de tout autre crime, ce maître recevra cent coups de rotin. S'il roue de coups ou s'il tue intentionnellement un esclave innocent de tout crime, il sera puni de soixante coups et d'un exil d'un an, et la femme ou le mari de l'esclave victime, ainsi que ses enfants, auront le droit d'être affranchis[6].

1. Munzinger, *op. cit.*, p. 309.
2. Georgi, *op. cit.* II. 261.
3. Bosman, *New Description of the Coast of Guinea*, p. 141 *sq.*
4. Bancroft, *op. cit.* II. 223.
5. Rockhill, Notes on some of the Laws, Customs and Superstitions of Korea, dans *American Anthropologist*, IV. 180. *Cf.* Griffis, *Corea*, p. 239.
6. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCCXIV p. 340.

De même, l'homme libre qui tue l'esclave d'autrui sera étranglé[1].

Aux termes de la loi hébraïque, le maître qui frappe son esclave jusqu'à ce que mort s'ensuive « sera châtié assurément » : mais si l'esclave survit un ou deux jours aux brutalités, le maître reste libre, sous prétexte que l'esclave est « son bien »[2]. Mahomet insista beaucoup sur le devoir d'être bon pour les esclaves: pourtant, suivant la loi musulmane, le maître a le droit d'aller jusqu'à tuer son esclave; impunément, si celui-ci a commis quelque offense; et si c'est arbitrairement, il n'encourt qu'un léger châtiment : une peine de prison à la discrétion du juge[3]. Le prix du sang pour un esclave, c'est sa valeur; toutefois, la loi Hanafie menace de la peine capitale quiconque tue l'esclave d'autrui[4]. Chez les anciens Teutons, le maître n'avait pas à répondre devant la loi de ses relations avec son esclave : légalement, l'esclave occupait le même rang que le bœuf ou le cheval; et le tuer, c'était uniquement faire subir une certaine perte à son propriétaire[5]. Jadis, dans le pays de Galles, la situation de l'esclave semble avoir été quelque chose d'analogue : pas de *galanas* pour l'esclave, «rien que le paiement, à son maître, de sa valeur, comme on paie la valeur d'un animal[6] ». Chez les Grecs de l'âge homérique, évidemment le maître pouvait punir de mort son propre esclave[7]; mais plus tard, du moins à Athènes, il devait livrer au magistrat tout esclave qu'il jugeait digne de mort[8]. Nous ne savons pas exactement quel sort attendait le maître qui avait tué son esclave : mais il avait à subir la cérémonie de la purification[9]. Platon dit, dans ses *Lois*, que celui qui, dans un mouvement de colère, tue l'esclave d'autrui,

1. *Ibid.*, sec. CCCXIII. p. 336.
2. *Exode*, XXI. 20 *sq.*
3. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p. 115. *Idem*, *Arabian Society in the Middle Ages*, p. 251.
4. *Idem*. *Modern Egyptians*, p. 119. *Arabian Society*, p. 18 *sq.*
5. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 242 *sqq.* Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, I. 96. Kemble, *Saxons in England*, I. 208 *sqq.* Stemann, *op. cit.* p. 281 *sqq.* Keyser, *op. cit.* II. pt. I, 289.
6. *Dimetian Code*, III. 3. 8.
7. *Odyssée*, IV. 743. XIX. 489 *sq.*
8. Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, II. 217. Hermann-Blümner, *Lehrbuch der griechischen Privatalterthümer*, p. 88. n. 3.
9. Platon, *Leges*, IX. 865, 868. Schmidt, *op. cit.* II. 217 *sq.*

paiera au propriétaire le double de la perte ainsi infligée. Mais il ajoute : « Quiconque tue un esclave innocent, dans la crainte que cet esclave rende publiques des actions basses et viles, ou pour toute autre raison, que celui-là paie le châtiment du meurtre, tout comme s'il avait tué un citoyen[1] ».

Dans la Rome antique, la loi donnait au maître un pouvoir absolu de vie et de mort sur ses esclaves; quant au meurtrier des esclaves d'autrui, il ne risquait pas de poursuites criminelles; il était simplement tenu de dédommager le propriétaire[2]. Même sous l'Empire, un esclave n'était pas une personne, mais une chose : incapable de subir pour son propre compte une *injuria*, on le considérait comme un simple intermédiaire mécanique, grâce auquel une insulte se transmettait jusqu'à son maître[3]. Toutefois, on ne s'en tenait pas rigoureusement à cette doctrine. Après la promulgation de la Lex Cornelia, on introduisit cette clause : que le meurtrier de l'esclave d'autrui pourrait être puni pour meurtre[4]; et, plus tard, le maître lui-même vit restreindre par la loi son pouvoir de vie et de mort. Claude proclama que les esclaves malades, exposés par leurs maîtres alors qu'ils étaient souffrants, s'ils venaient par la suite à se guérir, seraient entièrement libres, et ne retourneraient pas à leur servitude première : en outre, « celui qui préférait tuer un esclave immédiatement, plutôt que de l'exposer, serait punissable pour meurtre[5] ». Par une constitution d'Antonin le Pieux, celui qui mettait son esclave à mort sans cause suffisante (*sine causa*) devait être châtié au même titre que le meurtrier de l'esclave d'autrui[6]. Adrien essaya même de décider les propriétaires à livrer aux autorités les esclaves coupables d'un crime capital, au lieu de les punir eux-mêmes[7].

Fidèle à son principe que la vie humaine est sacrée, l'Eglise fit des efforts pour assurer la vie de l'esclave con-

1. Platon, *Leges*, IX. 868, 872.
2. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 616.
3. *Institutiones*, IV. 4. 3.
4. Gaius, *Institutionum juris civilis commentarii*, III. 213 *Cf.* Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 616.
5. Suétone, *Claudius*, 25.
6. Gaius, *op. cit.*, I. 53. *Institutiones*, I. 8. 2.
7. Spartien, *Vita Hadriani*, 18. *Cf* Mommsen, *op. cit.* p. 617, n. 2.

tre la violence du maître; mais ni la législation ecclésiastique, ni la législation séculière, ne lui garantirent une protection égale à celle dont jouissait le membre libre de l'Eglise ou de l'Etat. Divers Conciles punirent le meurtre d'un esclave de deux ans d'excommunication seulement, dans le cas où l'esclave aurait été tué « sine conscientia judicis[1] »; et la même punition fut adoptée par quelques Pénitentiels[2]. Edgar fixa à trois ans la durée de la pénitence, qui était de sept ans pour le meurtre d'un homme libre[3]. Les faits ne justifient pas cette affirmation de Lecky que « la distinction entre les attentats sur un homme libre et les attentats sur un esclave, qui était à la base de toute la législation civile, n'existait pas dans le système pénal de l'Eglise[4] ».

Si l'on excepte une loi de Constantin punissant comme meurtrier le maître qui mettait à mort son esclave sans formes judiciaires[5], et quelques textes réitérant des instructions antérieures, les empereurs chrétiens semblent avoir fait peu de chose pour protéger la vie de l'esclave. Sans doute, il était entendu qu'un maître infligeant à son esclave certaines tortures atroces dans le but de le tuer serait considéré comme un homicide, mais il était dit expressément qu'aucune plainte ne pourrait être portée contre lui si l'esclave succombait à un châtiment modéré ou ne comportant pas l'intention de le tuer[6]. Arcadius et Honorius promulguèrent même une loi refusant la protection à l'esclave qui se réfugiait dans une église pour échapper à son maître[7]; mais cette loi fut, en Occident,

1. *Concilium Agathense*, A. D. 506, canon 62 (Labbe-Mansi, *Sacrorum Conciliorum collectio*, VIII. 335). *Concilium Epaonense*, A. D. 517, canon 34 (*ibid.* VIII. 653). *Concilium Wormatiense*, A. D. 868, canon 38. (*ibid.* XV. 876).

2. *Pœnitentiale Cummeani*, VI. 29 (Wasserschleben, *Bussordnungen der abendländischen Kirche*, p. 480). *Pœnit. Pseudo-Theodori*, XXI. 12 (*ibid.* p. 587).

3. *Canons enacted under Edgar*, Modus imponendi pœnitentiam, 4. 11 (*Ancient Laws and Institutes of England*, p. 405 *sq.*).

4. Lecky, *History of European Morals*, II. 66. Lecky dit (*ibid.* II. 66 *sq.*) que le Concile d'Illiberis exclut pour toujours de la communion un maître qui avait tué son esclave. J'ai seulement pu trouver l'édit suivant fait par un Concile tenu à Illiberis au début du quatrième siècle : « Si qua domina furore zeli accensa flagris verberaverit ancillam suam, ita ut in tertium diem animam cum cruciatu effundat; eo quod incertum sit, voluntate, an casu occiderit; si voluntate, post septem annos; si casu, post quinquennii tempora, acta legitima pœnitentia, ad communionem placuit admitti » (*Concilium Eliberitanum*, ch. 5 [Labbe-Mansi, *op. cit.* II. 6]).

5. *Codex Theodosianus*, IX. 12. 1.

6. *Ibid.* IX. 12. Lecky, *History of European Morals*, II. 62 *sq.*

7. *Codex Theodosianus*, IX. 45. 3.

suivie par des édits d'un caractère opposé[1]. Les invasions barbares n'améliorèrent certainement pas la condition des esclaves; et dans les pays teutoniques, ce fut seulement par lentes étapes que l'introduction et la diffusion d'une civilisation supérieure influèrent sur les rapports de maître à esclave en les humanisant. Le code Visigoth interdisait le meurtre des esclaves qui n'avaient commis aucune offense[2]. D'après les Capitulaires, le maître devait payer une amende pour avoir mis à mort un esclave innocent, si la mort était immédiate; mais si l'esclave survivait aux coups, ne fût-ce qu'un jour ou deux, le maître n'était passible d'aucune punition, parce que l'esclave était sa *pecunia*[3]. A une époque plus récente, tout meurtre volontaire d'un esclave innocent fut puni par la loi, mais la loi demeura sans doute lettre morte[4]. Au XIII^e^ siècle, Beaumanoir, le jurisconsulte français, pouvait écrire : « Plus cortoise est nostre coustume envers les sers que en autre païs, car li segneur poent penre de lor sers, et à mort et à vie, toutes les fois qu'il lor plest, et tant qu'il lor plet[5] ». Et même en des temps très modernes, dans des pays chrétiens où l'esclavage des nègres fonctionnait comme une institution reconnue, la vie de l'esclave n'était que fort insuffisamment protégée par les lois locales.

Dans la plupart des colonies britanniques, ce fut seulement grâce à des lois relativement récentes, faites pour la plupart après 1797, que le même châtiment fut infligé pour le meurtre d'un esclave et pour celui d'un homme libre. Avant cette période le meurtrier d'un esclave n'était passible que d'une très légère amende, qui à la Barbade ne dépassait pas quinze livres sterling[6]. Dans les colonies françaises, d'après le Code Noir, un maître qui tuait son esclave était puni « selon l'atrocité des circons-

1. Babington, *The Influence of Christianity in promoting the Abolition of Slavery in Europe*, p. 37. Biot, *De l'abolition de l'esclavage ancien en Occident*, p. 239.
2. *Lex Wisigothorum*, VI. 5. 12.
3. *Capitularia*, XI. 11 (Georgisch, *Corpus Juris Germanici antiqui*, col. 1513). Cette loi est empruntée à l'*Exode*, XXI. 20 *sq.*
4. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 344 *sq. Cf.* Potgiesser, *Commentarii juris Germanici de statu servorum veteri perinde atque novo*, II. 1. 10, 13, 24; III. 6 (p. 308, 309, 311, 312, 321, 633 *sqq.*).
5. Beaumanoir, *Les Coutumes du Beauvoisis*, XLV. 36. vol. II. p. 237.
6. Stephen, *Slavery of the British West India Colonies delineated*, I. 36, 38.

tances[1] ». Dans tous les Etats esclavagistes de l'Amérique du Nord, il fut un temps où le meurtre d'un esclave, soit par son maître, soit par une tierce personne, était expié par une simple amende. Dans la Caroline du Sud, ce fut le cas jusqu'en 1821, et c'est seulement depuis lors que le meurtre volontaire et prémédité d'un esclave, quel qu'en fût l'auteur, a été puni de mort dans tous les Etats possédant des esclaves[2]. Mais il ne s'ensuit nullement que l'on ne fît plus aucune distinction entre le meurtre d'un esclave et celui d'un homme libre. Dans la Caroline du Sud, d'après un édit de 1821, celui qui, dans un soudain accès de colère, tuait un esclave, était seulement puni d'une amende de cinq cents dollars, et d'un emprisonnement n'excédant pas six mois[3]. Dans les statuts du Tennessee, la loi sur le meurtre volontaire d'un esclave comporte cette restriction qu'elle ne doit pas s'appliquer à « la personne tuant un esclave qui résiste à son propriétaire et maître légal, ou qui meurt sous une correction modérée[4] »; et les lois de Géorgie contenaient de semblables restrictions[5]. En d'autres termes, une correction amenant la mort de la victime ne paraissait pas nécessairement immodérée aux yeux de la loi. La vie de l'esclave était encore plus menacée par une autre loi, universellement appliquée dans les Etats esclavagistes et dans les colonies britanniques. Ni un esclave, ni un nègre libre, ni aucun descendant d'un indigène d'Afrique, quelle que fût la nuance de son teint, ne pouvait servir de témoin contre un blanc, soit au civil, soit au criminel[6]. Cette loi plaçait l'esclave, qui se trouvait rarement en la compagnie de plus d'un blanc dans un moment donné, entièrement à la merci de cet individu, et les conséquences sont faciles à imaginer.

1. *Code Noir*, Edit donné au mois de Mars 1724, art. 39, p. 304.
2. Brevard, *Digest of the Public Statute Law of South Carolina*, II. 240 *sq.* Stroud, *Laws relating to Slavery in the United States of America*, p. 55 *sq.*
3. Stroud, *op. cit.* p. 64.
4. Caruthers and Nicholson, *Compilation of the Statutes of Tennessee*, p. 677.
5. Prince, *Digest of the Laws of the State of Georgia*, p. 787.
6. Brevard, *op. cit.* II. 242. Stroud, *op. cit.* p. 106 *sq.* Stephen, *Slavery of the British West India Colonies*, I. 166, 174. Dans les colonies françaises, non plus, les esclaves ne pouvaient être témoins légaux, mais leur témoignage pouvait être entendu par le juge, simplement à titre d'indication ou d'information non vérifiée, propre à jeter quelque lumière sur les dépositions d'autres témoins. (*Code Noir*, Edit du mois de Mars 1685, art. 30, p. 44).

Parlant de l'esclavage dans les Etats-Unis en 1853, Goodell remarque : « En dépit des recherches les plus actives et de la plus grande publicité, on n'a pas trouvé depuis quinze ou vingt ans un seul cas de maître ou, à vrai dire, de blanc qui ait subi la peine de mort pour le meurtre d'un esclave ». Néanmoins, les meurtres d'esclaves par des blancs ont été notoirement fréquents[1].

Le fait que l'on attribue si peu de valeur à la vie d'un esclave est dû à cette absence de sympathie pour son destin qui explique également sa condition d'esclave, et au droit de propriété sur sa personne que l'on a par suite accordé à son maître. Pour les mêmes raisons, le meurtre d'un homme libre par un esclave, surtout si la victime était le propriétaire du meurtrier, est en général puni plus sévèrement que le même acte accompli par un homme libre. Moins de sympathie nous inspire un individu, et plus ses offenses excitent en nous de ressentiment. D'après le Code Pénal chinois, un esclave qui tue délibérément son maître, ou le frappe dans le dessein de le tuer, sera mis à mort « par une lente et cruelle exécution[2] ». Platon dit que, si un esclave tue volontairement un homme libre, le bourreau de la cité le conduira dans un lieu d'où il apercevra le tombeau de sa victime; et après lui avoir asséné autant de coups de verges qu'ordonneront les plaignants, l'exécuteur achèvera le meurtrier, supposé que celui-ci n'eût pas encore expiré[3]. Même si l'esclave a commis son acte dans un accès de colère, les parents de la victime seront néanmoins dans l'obligation de le tuer, et cela de la manière qu'il leur plaira[4]; bien mieux, même en état de légitime défense, un esclave n'a pas plus le droit de tuer un homme libre qu'un fils de tuer son père[5]. A Rome aussi, un esclave était plus sévèrement puni pour homicide qu'un homme libre[6]. Le juriste ancien note: « Majores nostri in onmi sppulicio severius servos quam liberos famosos quam integræ famæ homines punierunt[7] ».

1. Goodell, *American Slave Code in Theory and Practice*, p. 209 *sq.*
2. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCCXIV, p. 388.
3. Platon, *Leges*, IX. 872.
4. *Ibid.*, IX. 868.
5. *Ibid.* IX. 869.
6. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 631 *sq.*
7. *Digesta*, XLVIII. 19. 28. 16.

En estimant la valeur de la vie, on ne fait pas seulement une distinction entre les hommes libres et les esclaves, mais aussi entre les différentes classes d'hommes libres. Chez certains peuples, le meurtrier d'un chef est puni de mort, bien que le meurtre en général ne soit pas frappé de la peine capitale[1]. Là où règne le système de compensation, le prix du sang varie très fréquemment selon le rang ou la condition sociale de la victime[2]. Chez les Redjang de Sumatra la rançon du meurtre d'un grand chef monte à 500 dollars; d'un chef inférieur, à 250; d'une personne ordinaire, homme ou garçon, à 80; d'une personne ordinaire, femme ou fille, à 150; de l'enfant légitime ou de l'épouse d'un grand chef, à 250[3]. Le corps de tout Ossète a, aux yeux des juges, une valeur déterminée, qui semble être fixée par l'opinion publique. Ainsi, le père de famille a une valeur plus grande que le célibataire, et un noble est estimé deux fois plus qu'un homme libre ordinaire[4]. Dans le Tibet oriental, le meurtre d'un homme de la classe supérieure se paie par une amende de 120 paquets de thé; d'un homme de la classe moyenne, par une amende de 80 paquets seulement, et ainsi de suite jusqu'au bas de l'échelle sociale, où à la vie d'un mendiant ne correspond qu'une amende fictive; mais si la victime était un lama, le meurtrier devra payer un prix encore plus élevé, jusqu'à 300 paquets[5]. D'après la doctrine du bouddhisme moderne, « lorsqu'on prend la vie d'un homme, la faute augmente en proportion du mérite de la victime[6] ». Les lois des Brets et des Ecossais évaluent la vie du roi d'Ecosse à un millier de vaches; celle du fils d'un comte ou d'un baron,

1. Woodthorpe, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXVI. 21 (Shans). Shooter, *Kafirs of Natal*, p. 103.

2. Maclean, *Compendium of Kafir Laws and Customs*, p. 144. Casalis, *Basutos*, p. 225. Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 301. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 242 *sq.* (Maréa) 314 (Béni Amer). Forbes, *A Naturalist's Wanderings in the Eastern Archipelago*, p. 145 (Lampongs de Sumatra). Modigliani, *Viaggio a Nias*, p. 494. Richardson, *Arctic Searching Expedition*, I. 386 (Koutchines). Gibbs, *loc. cit.* p. 190 (Indiens du Washington occidental et de l'Oregon du Nord-Ouest) Paget, *Hungary and Transylvania*, II. 411 p. (Hongrois).

3. Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, III. 112.

4. Von Haxthausen, *Transcaucasia*, p. 409. Kovalewsky, *Coutume contemporaine*, p. 355 *sqq.*

5. Rockhill, *Land of the Lamas*, p. 221.

6. Hardy, *Manual of Budhism*, p. 478.

à cent vaches; celle d'un vilain, à seize vaches[1]. Un pareil système régnait généralement parmi les peuples celtiques[2], ainsi que chez les Teutons. Le *wergeld* d'un homme, ou prix de la vie, variait d'après son rang, sa naissance, ou ses occupations; et la gradation en était si minutieuse que le texte de mainte loi teutonique consistait en majeure partie dans les stipulations qui en fixaient le montant selon les divers cas[3]. Dans les lois anglaises de l'époque normande, le *wer* d'un *villanus* n'est encore évalué qu'à 4 livres sterlings, tandis que celui d'un *homo plene nobilis* monte à 25[4].

L'importance attribuée au crime peut dépendre non seulement du rang de la victime, mais aussi du rang du meurtrier[5]. Chez les insulaires des Philippines, « un meurtre commis par un esclave était puni de mort; commis par une personne de rang, il se payait par une indemnité à la famille atteinte[6] ». Le Fidjien, dit Williams, estime l'offense « grave ou légère, d'après le rang de l'offenseur. Le meurtre commis par un chef est moins odieux qu'un petit larcin commis par un homme de condition inférieure[7] ». Parmi les peuples de langue Eoué de la Côte des Esclaves, « en cas de meurtre et d'homicide, si le meurtrier est d'un rang supérieur à la personne tuée, il paie l'amende exigée par la famille de cette dernière; ou à défaut de paiement, il donne sa propre vie. Si le meurtrier est d'un rang égal à celui de la personne tuée, la famille du défunt a le droit de demander sa vie, bien qu'ordinairement une compensation soit acceptée; mais quand il est d'un rang inférieur, il lui en coûte presque toujours la vie[8] ». Des règles semblables sont en vigueur chez les peuples de

1. Innes, *Scotland in the Middle Ages*, p. 180 *sq.*
2. *Ancient Laws of Ireland*, III. 103. etc. Skene, *Celtic Scotland*, III. 152. De Valroger, *Les Celtes*, p. 471.
3. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 272-275, 289. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, I. 104, 105, 107, 108, 224, 247 *sqq.* Kemble, *Saxons in England*, I. 276 *sqq.*
4. *Leges Henrici I.* LXX. 1; LXXVI. 4. *Cf. Laws of William the Conqueror*, 1. 8.
5. Ces deux principes ne vont pas toujours ensemble. Chez les Redjang le montant de l'argent du sang n'est pas proportionnel au rang ni à la capacité du meurtrier, mais déterminé seulement par la qualité de la personne tuée. (Marsden, *op. cit.* p. 256).
6. Bowring, *Visit to the Philippine Islands*, p. 123.
7. Williams and Calvert, *Fiji*. p. 22.
8. Ellis, *Ewe-speaking Peoples*, p. 223.

langue Tchi de la Côte de l'Or[1]. Chez les Maréa, si un noble tue un autre noble, la famille du défunt se venge généralement sur lui; tandis que, si un roturier tue un noble, non seulement il est lui-même exécuté, mais son bien est confisqué, et ses plus proches parents deviennent sujets de la famille du défunt[2]. D'après la loi religieuse du brahmanisme, l'importance des crimes dépend de la caste de celui qui les commet et de la caste de celui qui en est victime[3]. Si un brahmane tue un brahmane, le roi lui marquera le front avec un fer rouge et le bannira de son royaume; mais si un homme d'une caste inférieure tue un brahmane, la mort et la confiscation de ses biens seront son châtiment[4]. Si une telle personne tue un homme de caste égale ou inférieure, on lui infligera d'autres châtiments appropriés[5]. Le meurtre d'un Kchatriya se paie par une amende de mille vaches, celui d'un Vaiciya par cent vaches et celui d'un Soudra par dix vaches seulement[6].

A Rome aussi, durant une certaine période de son histoire, l'offense était d'autant plus grande que l'offenseur était moins haut placé. Sous la République, il n'y avait aucune loi sanctionnant une telle distinction pour les crimes commis par les citoyens libres; mais dès le début de l'Empire les citoyens furent divisés en classes privilégiées et classes communes — *uterque ordo* et *plebs* — et tandis qu'un plébéien coupable de meurtre était puni de mort, un meurtrier appartenant aux classes privilégiées était, en général, seulement puni de *deportatio*[7]. Au Moyen-Age un privilège semblable fut accordé aux meurtriers de noble naissance par les lois italiennes et espagnoles[8].

Dans une société divisée en différentes classes, les membres d'une classe supérieure sont naturellement portés à sympathiser avec leurs égaux plus qu'avec leurs inférieurs. Une offense infligée à l'un de ceux-là tend à éveiller

1. *Idem, Tshi-speaking Peoples*, p. 301.
2. Munzinger. *Ostafrikanische Studien*, p.. 242 *sq. Cf. ibid.*, p. 314 (Béni Amer).
3. Hopkins, *Religions of India*. p. 263.
4. *Baudhâyana* I. 19. 18. 18 *sq.*
5. *Ibid.* I. 10. 18. 20.
6. *Ibid.* I. 10. 19 1. *sq.*
7. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 650, 1032 *sqq.*
8. Du Boys, *Histoire du droit criminel des peuples modernes*, II. 402. *Idem, Histoire du droit criminel de l'Espagne*, p. 357, 359. *Cf. ibid.* p. 635 *sq.*

en eux plus de ressentiment par sympathie que ne le ferait la même offense infligée à l'un de ceux-ci. De même aussi, leur ressentiment à l'égard du criminel sera, toutes choses égales d'ailleurs, plus intense si ce dernier est d'un rang inférieur, que s'il était un des leurs. Là où la classe supérieure est à la tête d'une telle société, comme à l'origine c'était partout le cas, les coutumes et les lois seront l'expression de ses sentiments; et ainsi naîtront des distinctions morales, acceptées par le peuple grâce à l'admiration qu'il professe pour ceux qui sont au-dessus de lui. Mais dans une société en voie de progrès, cet état de choses ne peut pas durer. Les différentes classes se rapprochent graduellement. La classe jadis toute puissante perd beaucoup de son esprit exclusif, ainsi que de son influence et de son importance. La sympathie se répand. Dès lors les distinctions d'abord sanctionnées par la coutume et la loi en viennent à être regardées comme des prérogatives injustes, dignes seulement d'être abolies. Et l'on admet en fin de compte que tous les membres de la société sont nés avec un titre égal à revendiquer le plus sacré de tous les droits humains : le droit de vivre.

CHAPITRE XIX

LE SACRIFICE HUMAIN

Il nous reste encore à examiner quelques cas particuliers dans lesquels la destruction de la vie humaine est sanctionnée par la coutume ou par la loi.

On tue les hommes dans l'espoir de satisfaire les désirs d'êtres surhumains. Nous rencontrons le sacrifice humain dans l'histoire de toute race dite « aryenne »[1]. Il avait lieu, du moins à certaines occasions, dans l'Inde antique, et plusieurs des sectes hindoues modernes le pratiquaient même au siècle dernier[2]. De nombreux indices prouvent qu'il était connu des Grecs primitifs[3]. A certaines époques, il faisait partie du culte hellénique de Zeus[4]; même au second siècle après Jésus-Christ, des hommes semblent encore avoir été sacrifiés, en Arcadie, à Zeus Lycæus[5]. C'est également à l'âge historique qu'appartient le sacrifice des trois Perses, prisonniers de guerre, que Thémistocle fut obligé de tuer avant la bataille de Salamine[6]. A Rome, de même, les sacrifices humains, bien qu'excep-

1. Voir Hehn, *Wanderings of Plants and Animals from their First Home*, p. 414 *sqq.*
2. Weber, *Indische Streifen*, I. 54 *sqq.* Wilson, Human Sacrifices in the Ancient Religion of India, dans *Works*, II. 247 *sqq.* Oldenberg, *Religion des Veda*, p. 363 *sqq.* Barth, *Religions of India*, p. 57 *sqq.* Monier-Williams, *Brahmanism and Hinduism*, p. 24. Hopkins, *Religions of India*, p. 198, 363. Rajendralala Mitra, *Indo-Aryans*, II. 69 *sqq.* Crooke, *Popular Religion and Folk-Lore of Northern India*, II. 167 *sqq.* Chevers, *Manual of Medical Jurisprudence for India*, p. 396 *sqq.*
3. Voyez Geusius, *Victimæ Humanæ*, *passim.* Von Lasaulx, *Sühnopfer der Griechen und Römer*, *passim.* Farnell, *Cults of the Greek States*, I. 41 *sq.* Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, p. 114 *sqq.*
4. *Cf.* Farnell, *op. cit.* I. 93. Stengel, *op. cit.* p. 116.
5. Pausanias, VIII. 38. 7.
6. Plutarque, *Themistocles*, 13.

tionnels, n'étaient pas inconnus aux temps historiques[1]. Pline rapporte qu'en l'année 97 avant J.-C. un décret interdisant de tels sacrifices fut rendu par le Sénat romain[2]; et, par la suite, l'empereur Adrien jugea nécessaire de renouveler cette interdiction[3]. Porphyre demande : « Qui ignore que, jusqu'à ce jour, dans la grande cité de Rome, on égorge un homme à la fête de Jupiter Latiaris[4]? » Et Tertullien raconte que dans le Nord de l'Afrique, même sous le proconsulat de Tibère, des petits enfants étaient publiquement sacrifiés à Saturne[5]. Les Celtes[6] les Teutons[7], et les Slaves[8], offraient des sacrifices humains; ainsi que les anciens Sémites[9], les Egyptiens[10], les Japonais primitifs[11], dans le nouveau monde les Maya[12] et, à un degré effrayant les Aztèques. « Il n'y a guère d'auteur, dit Prescott, dans son *Histoire de la conquête du Mexique*, qui prétende estimer les sacrifices annuels dans l'étendue de l'Empire à moins de vingt mille; d'autres haussent l'évaluation jusqu'à cinquante mille[13] ». Des écrivains espagnols imputent la même pratique aux Incas du Pérou, et probablement non sans de bonnes raisons[14]. En tous cas, avant leur domination, le sacrifice

1. *Idem*, *Questiones Romanæ*, 83. Voyez Landau, dans *Am Ur-Quell*, III. 1892, p. 283 *sqq*.
2. Pline, *Historia Naturalis*, XXX. 3.
3. Porphyre, *De abstinentia ab esu animalium*, II. 56.
4. *Ibid.* II. 56.
5. Tertullien, *Apologeticus*, 9 (Migne, *Patrologiæ cursus*, I. 314).
6. César, *De bello gallico*, VI. 16. Tacite, *Annales*, XIV. 30. Diodore de Sicile, *Bibliotheca*, V. 31, p. 354. Pline, *Historia naturalis*, XXX. 4. Strabon, IV. 5, p. 198. Joyce, *Social History of Ancient Ireland*, I. 281 *sqq*.
7. Tacite, *Germania*, 9. Adam de Brême, *Gesta Hammaburgensis ecclesiæ pontificum*, IV. 27 (Migne, *op. cit.* CXLVI, 644). Grimm, *Teutonic Mythology*, I. 44 *sqq*. Vigfusson and Powell, *Corpus Poeticum Boreale*, I. 409 *sq*. Freytag, Riesen und Menschenopfer in unsern Sagen und Märchen, dans *Am Ur-Quell*, I. 1890, p. 179-183, 197 *sqq*.
8. Mone, *Geschichte des nordischen Heidenthums*, I. 119, cité par Frazer, *Golden Bough*, II. 52. Krauss, dans *Am Ur-Quell*, VI. 1896, p. 137 *sqq*. (Serbes).
9. Ghillany, *Die Menschenopfer der alten Hebräer*, passim; Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 362 *sqq*. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 115 *sq*. Von Kremer, *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte*, I. 42 *sqq*. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, II. 147 *sqq*.
10. Amélineau, *L'évolution des idées morales dans l'Egypte ancienne*, p. 12.
11. Griffis, *Religions of Japan*, p. 75. Lippert, *Seelencult*, p. 79.
12. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, II. 704, 725.
13. Prescott, *History of the Conquest of Mexico*, p. 38. *Cf.* Clavigero, *History of Mexico*, I. 281 Acosta, *Natural and Moral History of the Indies*, II. 346.
14. Acosta, *op. cit.* II. 344. De Molina, Fables and Rites of the Yncas, dans *Narratives of the Rites and Laws of the Yncas*, p. 55, 56, 59. D'après Cieza de Leon (*Segunda parte de la Cronica del Perú*, p. 100) la pratique du sacrifice humain a été beaucoup exagérée par les écrivains espagnols, mais il ne nie pas son existence chez les Incas; bien mieux, il donne le récit de ces sacrifices (*ibid.* p. 109 *sqq*.). Sir Clements Markham semble attacher une importance excessive à cette affirmation de Garcilasso de la Vega que des victimes humaines n'étaient jamais sacrifiées par les Incas (*First Part of the Royal Commentaries of the Yncas*, I. 130, 131, 139 *sqq*. n. 1). *Cf.* Prescott, *History of the Conquest of Peru*, p. 59 *sq*. n. 3.

humain était fréquent chez les Indiens du Pérou[1]. Il existait aussi, ou existe encore, chez les Caraïbes[2], chez quelques tribus de l'Amérique du Nord[3], et dans diverses îles des mers du Sud, surtout à Tahiti et à Fidji[4]. On le trouvait enfin dans certaines tribus de l'Archipel Malais[5], dans plusieurs des tribus indigènes de l'Inde[6], et très couramment en Afrique[7].

Il ressort de cette énumération que la pratique du sacrifice humain ne peut être regardée comme la caractéristique des races sauvages. Au contraire, on la rencontre beaucoup plus fréquemment parmi les peuples barbares et à demi civilisées que parmi les purs sauvages; et il en est à peine question aux étages de culture les plus bas que nous connaissions. On a remarqué que, chez certains peuples, cette pratique a augmenté d'importance avec le temps. Dans les îles de la Société, « les sacrifices humains sont, d'après les indigènes, une institution relativement récente : ils n'étaient pas tolérés quelques générations avant la découverte des îles[8] »; et d'après certaines in-

1. Garcilasso de la Vega, *op. cit.* I. 50, 130.

2. Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, p. 212 *sq.*

3. *Ibid.* p. 142 *sqq.* Réville, *Religions des peuples non-civilisés*, I. 249 *sq.* Dorman, *Origin of Primitive Superstitions*, p. 208 *sqq.*

4. Schneider, *Naturvölker*, I. 191 *sq.* Fornander, *Account of the Polynesian Race*, I. 129. Ellis, *op. cit. passim* (Iles de la Société). Williams, *Missionary Enterprises in the South Sea Islands*, p. 548. *sq.* (surtout les insulaires d'Hervey et les Tahitiens). Von Kotzebue, *Voyage of Discovery*, III. 248 (insulaires des Sandwich). Lisiansky, *Voyage round the World*, p. 81 *sq.* (Noukahiviens) 120 (Sandwich). Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*, p. 289 *sqq.* (Mangaïens). Williams and Calvert, *Fiji*, p. 188, 195. Wilkes, *Narrative of the U. S. Exploring Expedition*, III. 97. Hale, U. S. *Exploring Expedition. Vol. VI. Ethnography and Philology*, p. 57 (Fidjiens). Codrington, *Melanesians*. p. 134 *sq.*

5. Ling Roth, *Natives of Sarawak and British North Borneo*, II. 215 *sqq.* Bock, *Head-Hunters of Borneo*, p. 218 *sq.* (Dayaks).

6. Woodthorpe, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXVI. 24 (Shans, etc.). Colquhoun, *Amongst the Shans* p. 152, (Steins habitant le sud-est de l'Indo-Chine). Lewin, *Wild Races of South Eastern India*, p. 244 (Pankhos et Bunjoguis). Godwin-Austen, dans *Jour. Ant. Inst.* II. 394 (tribus des collines Garo). Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 147 (Bhuiyas), 176 (Bhumij), 281 (Gonds), 285 *sqq.* (Kandhs). Hislop, *Aboriginal Tribes of the Central Provinces*, p. 15 *sq.* (Gonds). Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 113 *sqq.* Campbell, *Wild Tribes of Khondistan*, *passim* (Kandhs).

7. Schneider, *Religion der afrikanischen Naturvölker*, p. 118. Reade. *Savage Africa*, p. 52 (Dahoméens, etc.). Ling Roth, *Great Benin*, p. 63 *sqq.* Ellis, *Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 117 *sqq. Idem, Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 296. *Idem, Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 169 *sqq.* Cruickshank, *Eighteen Years on the Gold Coast*, II. 173. Schoen and Crowther, *Expedition up the Niger*, p. 48 *sq.* (Ibos.) Arnot, *Garenganze*, p. 75 (Barotsés). Arbousset and Daumas, *Exploratory Tour to the North East of the Colony of the Cape of Good Hope*, p. 97 (Marimos, tribu Betchouana). Macdonald, *Africana*, I. 97 *sq.* (Africains du Centre oriental). Ellis, *History of Madagascar*, I. 422. Sibree, *The Great African Island*, p. 303 (Malgaches).

8. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 106.

dications des anciennes légendes, ils paraissent avoir été interdits autrefois en Polynésie[1]. Dans l'Inde, les sacrifices humains étaient, semble-t-il, beaucoup moins fréquents chez le peuple des Védas que chez les brahmanistes d'une époque plus récente[2]. De tels sacrifices ne furent, suivant nos sources, adoptés par les Aztèques qu'au début du XIVe siècle, deux cents ans environ avant la conquête, et « rares au début, ils devinrent de plus en plus fréquents à mesure que leur empire prenait de plus en plus d'extension; si bien qu'à la fin la plupart des fêtes se terminaient par cette cruelle abomination[3] ». Winwood Reade fait au sujet des Africains la remarque suivante : « Plus la nation est puissante, plus important est le sacrifice[4] ».

Les hommes offrent des victimes humaines à leurs dieux parce qu'ils pensent que ceux-ci se réjouissent de pareilles offrandes. Dans plusieurs cas, on croit que les dieux ont du goût (un véritable appétit) pour la chair et le sang humains[5]. Les dieux fidjiens passent pour « se délecter de la chair humaine[6] ». Chez les Ooryahs de l'Inde, le prêtre, offrant un sacrifice humain au dieu de la guerre Manicksoro, lui disait : « Vous devez manger la victime que nous vous offrons aujourd'hui[7] ». Chez les Iroquois, lorsqu'un ennemi était au poteau de torture, les sauvages exécuteurs sautaient autour de lui, criant : « A toi, Arieskoï, Grand Esprit, nous immolons cette victime, afin que tu puisses te repaître de sa chair et te sentir ainsi enclin à nous accorder dorénavant chance et victoire sur nos ennemis[8] ». Parmi les anciennes peuplades de l'Amérique Centrale, le sang et le cœur des victimes humaines offertes en sacrifice étaient regardés comme la part exclusive des dieux[9]. Ainsi, au Mexique, le grand prêtre, après avoir fendu la poitrine de la victime, arrachait son cœur encore

1. Fornander, *op. cit.* I. 129.
2. Wilson, *Works*, II. 268 *sq.*
3. Prescott, *History of the Conquest of Mexico*, p. 36.
4. Reade, *Savage Africa*, p. 52.
5. Voyez Lippert, *Seelencult*, p. 77 *sq.* Schneider, *Naturvölker*, I. 190.
6. Williams and Calvert, *op. cit.* p. 195.
7. Campbell, *Wild Tribes of Khondistan*, p. 211. *Cf* Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 120 (Kandhs)
8. Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, p. 142.
9. Bancroft, *op. cit.* II. 307, 310, 311, 707 *sqq.*

palpitant, l'offrait d'abord au soleil, le lançait ensuite au pied de l'idole, et finalement le brûlait; quelquefois le cœur était placé dans la bouche de l'idole au moyen d'une cuiller d'or, et ses lèvres étaient humectées du sang de la victime[1].

Mais la victime humaine n'est pas toujours, comme on l'a supposé à tort[2], destinée à servir d'offrande alimentaire au dieu. Les peuples de langue Tchi de la Côte de l'Or, comme le remarque le major Ellis, affirment que leurs dieux n'exigent pas seulement des aliments, mais aussi des serviteurs : « Les esprits des victimes humaines qu'on leur offre en sacrifice sont supposés passer aussitôt à l'état d'esprits servants qui leur constituent une domesticité, de même que les esprits des victimes sacrifiées aux funérailles des chefs forment à ceux-ci une suite spectrale[3] ». Cieza de Leon mentionne la fréquence d'une pareille croyance parmi les anciens Péruviens. Sur la colline de Guanacaure, « on sacrifiait certains jours des hommes et des femmes auxquels le prêtre, avant qu'ils ne fussent mis à mort, adressait un discours, leur expliquant qu'ils allaient servir ce dieu qu'on adorait[4] ».

Un dieu en colère pouvait, d'ailleurs, être apaisé simplement par la mort de celui ou de ceux qui l'avaient irrité, ou d'un représentant de la communauté coupable, ou de quelque parent de l'offenseur. Chez les peuples de langue Eoué de la Côte des Esclaves, «on ne croit pas que les dieux dévorent les âmes des victimes humaines; et comme ces âmes sont supposées par la plupart des indigènes gagner, ainsi que toutes les autres, le Pays des Trépassés, il semble que l'objet du sacrifice humain soit de gratifier ou de rassasier la malice des dieux aux dépens d'individus choisis, sans laisser au hasard le soin du choix — les victimes étant effectivement immolées pour le bien

1. Clavigero, *op. cit.* I. 279.

2. Réville, *Hibbert Lectures on the Native Religions of Mexico and Peru*, p. 75 sq. *Idem*, *Prolegomena of the History of Religions*, p. 132. Trumbull, *Blood Covenant*, p. 189. Steinmetz, *Endokannibalismus*, p. 60, n. 1. Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, p. 603.

3. Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 169.

4. Cieza de Leon, *Segunda parte de la Cronica del Peru*, p. 109.

de la communauté entière[1] ». Le fait que les victimes humaines sont si souvent des criminels s'explique sans doute par l'intention que l'on a d'apaiser le dieu en lui offrant un individu qu'il a sujet de haïr. Les insulaires des Sandwich « livrent des coupables à leur dieu tout de même qu'en Europe nous les livrons à la justice[2] ». Chez les Teutons, l'exécution d'un criminel était, du moins en certains cas, un sacrifice au dieu dont le culte particulier avait été offensé par le crime[3]. Ainsi la loi frisonne définit comme une immolation au dieu le châtiment de celui qui viole le temple de ce dieu[4]. Dans la Rome antique, le voleur de blé, si c'était un adulte, était pendu en offrande à Cérès[5]; et Ovide nous rapporte qu'une vestale qui avait failli à ses vœux de chasteté fut enterrée vivante, Vesta et Tellus étant la même divinité[6]. Pour punir le sacrilège de Ménalippe et de Comætho qui avaient souillé par leur amour un temple d'Artémis, la Pythie ordonna que le couple coupable fût sacrifié à la déesse, et qu'en outre, chaque année, le peuple lui sacrifiât un jeune homme et une jeune fille, les plus beaux de leurs sexes[7]. Le *cherem* ou ban des Hébreux s'appliquait dans l'origine aux malfaiteurs et autres ennemis de Yahveh, et quelquefois aussi à leurs biens. « Le cherem », dit Kuenen, « est à proprement parler une offrande à Yahveh, qui en réalité équivalait à la destruction et à l'annihilation. Les personnes qui étaient « dédiées » à Yahveh, généralement par un vœu solennel, étaient souvent mises à mort par le feu, ce qui rendait plus apparente encore la ressemblance avec un sacrifice ordinaire sur le bûcher; on brûlait aussi leur habitation et leurs biens; leurs terres restaient à jamais incultes. De tels châtiments étaient très communs dans le monde antique. Mais en Israël, comme ailleurs, ils

1. Ellis, *Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 119.
2. Von Kotzebue, *op. cit.* III. 248. *Cf.* Lisiansky, *op. cit.* 120.
3. Von Amira, dans Paul, *Grundriss der germanischen Philologie*, II. pt. II. 177. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 587, 684 *sq.* Vigfusson and Powell, *op. cit.* I. 410. Grummere, *Germanic Origins*, p. 463.
4. *Lex Frisionum*, Additio sapientium, 12.
5. Granger, *Worship of the Romans*, p. 260.
6. Ovide, *Fasti*, VI. 457 *sq.* *Cf.* Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 902
7. Pausanias, VII. 19. 4.

étaient en même temps des actes religieux[1] ». Le sacrifice des criminels a survécu, en fait, dans le monde chrétien, puisque toute exécution accomplie dans le but d'apaiser un dieu offensé et courroucé peut être, à juste titre, appelée un sacrifice[2].

Il est impossible, pour chaque cas particulier, de découvrir dans quelle mesure les fidèles croient l'offrande d'un de leurs prochains agréable à leur dieu. Sans doute n'ont-ils pas toujours eux-mêmes d'idées bien définies sur ce sujet. Ils savent, ou croient, qu'à un certain moment leurs vies sont en danger; ils l'attribuent à la volonté d'un être surnaturel; en sacrifiant un homme, ils espèrent satisfaire l'appétit de vie humaine de cet être divin et ainsi détourner d'eux-mêmes le danger. Tel est le grand principe que paraît sous-entendre la pratique du sacrifice humain, si l'on en juge d'après les circonstances dans lesquelles se présente généralement ce genre de sacrifices.

Des victimes humaines sont souvent offertes en temps de guerre, avant une bataille, ou durant un siège.

César écrivait des Gaulois qu'en temps de batailles ou de périls « ou ils sacrifient des hommes comme victimes, ou ils font vœu d'en sacrifier... car ils pensent que, s'ils n'offrent vie d'homme, l'esprit des dieux immortels ne leur sera pas propice[3] ». Les Lusitaniens sacrifiaient un homme et un cheval au début d'une expédition militaire[4]. Avant d'aller à la guerre, ou de commencer une bataille, ou encore durant un siège, les Grecs offraient une victime humaine pour s'assurer la victoire[5]. Serré de près dans la bataille, le roi de Moab sacrifia son fils aîné en holocauste sur la muraille[6]. A des époques de grandes calamités, telles que la guerre, les Phéniciens sacrifiaient quelques-uns de leurs plus chers amis, choisis par le vote[7]. Au cours d'une bataille contre le roi Gélon de Syracuse, le général Hamilcar sacrifia, de l'aurore au coucher du soleil, d'innombrables victimes humaines[8]; et quand Carthage fut réduite à la dernière extrémité, les familles nobles furent contraintes à livrer, pour les offrir à Baal, deux cent de

1. Kuenen, *Religion of Israel*, I. 290 *sq*.
2. Voir *supra*, p. 205 *sq*. Pour divers exemples de sacrifice humain expiatoire comportant expiation par substitution, voir *supra*, p. 69 *sq*.
3. César, *De bello gallico*, VI. 16.
4. Tite Live, *Epitome*, 49.
5. Pausanias, IV. 9. 4 *sqq*.; IX. 17. 1. Plutarque, *Themistocles*, 13. *Idem*, *Aristides*, 9. *Idem*, *Pelopidas*, 21 *sq*. Lycurgue, *Oratio in Leocratem* (ch. 24) 99. Apollodore, *Bibliotheca*, III. 15. 4. Phorphyre, *De abstinentia ab esu animalium*, II. 56. Geusius, *op. cit*. I. ch. 16 *sq*. Stengel, *op. cit*. p. 115 *sq*.
6. *II Rois*, III. 27.
7. Phorphyre, *op. cit*. II. 56.
8. Hérodote, VII. 167.

leurs fils[1]. Dans les livres sacrés et les traditions de l'Inde, le succès à la guerre est garanti à celui qui offre un homme en sacrifice[2]. A Djaïpour, «le dieu des batailles, rouge de sang » requiert des victimes humaines en échange de son appui. « C'est ainsi qu'à la veille d'un combat, ou quand un nouveau fort, voire un village important va être construit, ou lorsqu'il s'agit de détourner quelque péril, cet être sanguinaire doit être rendu favorable par l'offrande de sang humain[3] ». Dans le Grand-Benin, on versait du sang humain en cas de danger commun, lorsqu'un ennemi était à la porte de la cité[4]. Les Yorouba sacrifient des hommes en temps de famine nationale[5]. Chez les peuples de langue Eoué de la Côte des Esclaves, ces sacrifices « n'ont lieu ordinairement qu'en temps de guerre, de perte ou de grande calamité[6] ». Les Tahitiens les offraient pendant la guerre, ou lorsqu'il en était question[7].

Après une victoire, les ennemis capturés sont sacrifiés au dieu à qui on l'attribue. Ce sacrifice a été interprété comme une action de grâces[8]; mais, dans plusieurs cas du moins, il semble qu'on l'offre soit en accomplissement d'un vœu antérieur, soit pour engager le dieu à continuer ses faveurs dans l'avenir[9]. Lorsque les Kayans de Bornéo ramènent des captifs sur leur territoire, la coutume veut « que l'un d'eux soit mis à mort, afin d'appeler la prospérité sur le pays et d'en écarter la malédiction des ennemis[10] ».

On offre encore des sacrifices humains dans le but d'enrayer ou de prévenir les épidémies.

Les Phéniciens sacrifiaient « quelques-uns de leurs plus chers amis », non seulement pendant la guerre, mais aussi en temps de peste[11]. Dans les mêmes circonstances, les Grecs avaient aussi recours au sacrifice humain[12]. En des temps de grand péril, lorsque la peste sévissait terriblement, les anciens Italiens firent vœu de sacrifier tout être vivant qui naîtrait le printemps d'après[13]. Dans le Gothland occidental, en Suède, le peuple, ayant décidé un sacrifice humain pour arrêter le *digerdöd*(ou peste), deux petits mendiants, qui venaient d'arriver au pays, furent enterrés vivants[14].

1. Diodore de Sicile, XX. 14.
2. Chevers, *op. cit.* p. 399.
3. Campbell, *Wild Tribes of Khondistan*, p. 52.
4. Ling Roth, *Great Benin*, p. 72.
5. Ellis, *Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 296.
6. *Idem*, *Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 117.
7. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 276 *sqq.*, 346.
8. Diodore de Sicile, XX. 65 (Carthaginois); de Molina, *loc. cit.* p. 59 (Incas); etc.
9. Ellis, *Tshi-speaking Peoples*, p. 170. Cruickshank, *op. cit.* II. 173. Dubois, *Character, Manners, and Customs of the People of India*, p. 488. Jordanes, *De origine actibusque Getarum*, 5 (41). *Cf.* le vœu de Jephté (*Juges*, XI, 30 *sqq.*).
10. Brooke, *Ten Years in Sarawak*, II. 304 *sq.*
11. Phorphyre, *op. cit.* II. 56.
12. Geusius, *op. cit.* I. ch. 13. Stengel, *op. cit.* p. 116. Frazer, *Golden Bough*, III. 125 *sq.*
13. Festus, *De verborum significatione*, « Ver sacrum », édition de Müller, p. 379. Nonius Marcellus, *De proprietate sermonis*, « Ver sacrum », p. 522. Servius, *In Virgilii Æneidos*, VII. 796.
14. Afzelius, *Swenska Folkets Sago-Häfder*, IV. 181.

A Fur, en Danemark, il y a une tradition conservant le souvenir d'un enfant qui aurait été enterré vivant dans le cimetière, pour le même objet[1]. Chez les Tchouktchis, en 1814, une maladie soudaine et violente ayant éclaté, qui décimait hommes et rennes, les chamans, après avoir épuisé en vain leurs conjurations ordinaires, décidèrent qu'il fallait sacrifier un des chefs les plus respectés, afin d'apaiser les esprits courroucés[2]. Au Grand-Benin, « quand les docteurs avaient déclaré qu'un homme était mort à cause d'Ogiwo, ils pouvaient, s'ils prévoyaient l'imminence d'une épidémie, dire à Overami (le roi) qu'Ogiwo était mécontent. Alors le roi avait le droit de saisir un homme et une femme, cependant que la ville entière tirait des coups de fusil et battait du tambour. On menait l'homme et la femme au dehors, et le Jujuman en chef faisait cette prière : « O Ogiwo, vous êtes très grand homme : ne laissez aucune maladie venir pour Ado. Faites toutes fermes bonnes, et que toute femme enfante fils[3] ! » Dans le même pays on offrait annuellement, à l'anniversaire de la mort d'Adolo, père du roi Overami, non seulement divers animaux, mais aussi douze hommes. Le roi Overami, nommant à haute voix son père, parlait ainsi : « O Adolo, notre père, veille sur tout Ado (c.-à-d. le Grand-Benin), ne laisse point la maladie venir à nous, veille sur moi et mon peuple, sur nos esclaves, nos vaches, nos chèvres, nos volailles, et tout ce qui est dans nos fermes[4] ! »

Le sacrifice humain est encore employé pour mettre fin à une famine dévastatrice. On signale des exemples de cette pratique chez les anciens Grecs[5] et les Phéniciens[6]. Pendant une terrible famine, après que de grands sacrifices d'hommes et de bœufs étaient demeurés sans effets, les Suédois offrirent en sacrifice leur propre roi Domaldi[7]. Les annales chinoises nous rapportent que, dès l'avènement de T'ang, l'homme pieux et noble qui renversa la dynastie de Shang, commença une grande sécheresse et une grande famine qui durèrent sept ans. A la fin, quelqu'un suggéra d'offrir au ciel une victime humaine en sacrifice, puis de prier pour avoir de la pluie, à quoi T'ang répondit : « Si un homme doit être la victime, ce sera moi[8] ». Jusqu'à une époque récente, les prêtres du

1. Nyrop, *Romanske Mosaiker*, p. 69, n. 1.
2. Von Wrangell, *Expedition to the Polar Sea*, p. 122 *sq.*
3. Moor and Roupell, cités par Read and Dalton, *Antiquities from the City of Benin*, p. 7; et par Ling Roth, *Great Benin*, p. 71 *sq.*
4. Moor and Roupell, cités par Ling Roth, *op. cit.* p. 70 *sq.*; aussi par Read and Dalton, *op. cit.* p. 6.
5. Pausanias, VII. 19. 3 *sq.* Diodore de Sicile, IV. 61. 1. *sqq.* Geusius, *op. cit.* I. ch. 14.
6. Porphyre, *op. cit.* II. 56.
7. Snorri Sturluson, « Ynglingasaga », 15, dans *Heimskringla*, I. 30.
8. Legge, *Religions of China*, p. 54.

Bas-Bengale offraient des enfants à Siva, en temps de disette; pendant les années 1865 et 1866, par exemple, on eut recours à de tels sacrifices pour conjurer la famine[1].

Pour les peuples vivant de l'agriculture, des récoltes mal venues signifient dépérissement et mort[2], et on les attribue, par suite, aux desseins meurtriers d'un être surhumain, tel que l'esprit de la terre, l'étoile du matin, le soleil, ou le dieu de la pluie. En sacrifiant à cet être un homme, on espère apaiser sa soif de sang humain; et tandis que quelques-uns ont recours à ce sacrifice pendant la famine seulement, d'autres essaient de la prévenir en faisant l'offrande à l'avance. Telle est, je crois, la vraie explication de cette coutume dont Frazer a donné maints exemples, et qui consiste à s'assurer de bonnes récoltes au moyen de sacrifices humains[3]. Il y a des rapports évidents entre cette coutume et celle du « sacrifice de famine ». Ainsi les anciens Péruviens sacrifiaient des enfants après la moisson, au moment de préparer la terre pour l'année suivante : ils ne le faisaient pas, toutefois, chaque année, mais « seulement lorsque le temps était mauvais et hors de saison[4] ». Dans le Grand-Benin, « s'il pleuvait trop, tous les gens accouraient des fermes pour supplier Overami (le roi) de faire « juju » et d'offrir un sacrifice pour arrêter la pluie. En conséquence, on saisissait une femme, on disait une prière au-dessus d'elle, on lui mettait dans la bouche un message saluant le dieu de la pluie, puis on l'assommait et on la hissait au sommet de l'arbre d'exécution afin qu'elle pût être vue de la pluie... Dans les mêmes conditions, s'il y avait trop de soleil et qu'il mît les récoltes en dangers, Overami pouvait offrir un sacrifice au dieu du Soleil[5] ». Le principe de substitution admet une latitude considérable en ce qui concerne la

1. Hunter, *Annals of Rural Bengal*, I. 128.

2. *Cf.* Sleeman, *Rambles and Recollections* I. 204 *sqq.* : « Dans l'Inde, les mauvaises saisons ont des conséquences plus désastreuses qu'en Europe. Plus des trois quarts de la population cultivent le sol, et leur nourriture dépend des récoltes annuelles. Une saison désastreuse, dont on souffre peu en Europe, à quelque classe qu'on appartienne, cause, là-bas, la mort de dix mille personnes ».

3. Frazer, *Golden Bough*, II. 238 *sqq.*

4. Herrera, *op. cit.* II, 111.

5. Moor and Roupell, cités par Read and Dalton, *op. cit.* p. 7; cités aussi par Ling Roth, *Great Benin*, p. 71.

phase de l'événement dangereux où a lieu l'offrande : car le péril peut être plus proche, ou peut être plus éloigné. Cela s'applique non seulement aux sacrifices qui doivent influencer les moissons, mais encore à toutes les autres espèces de sacrifice humain. Il m'est impossible de souscrire à cette hypothèse du Dr Frazer que la victime humaine mise à mort afin d'assurer une bonne récolte est regardée comme un représentant de l'esprit du blé, et immolée comme telle. Plus j'y songe, plus il me semble que Frazer n'a apporté aucune preuve satisfaisante à l'appui de son hypothèse; tandis qu'au contraire un examen détaillé des divers cas cités par lui permet de se rendre compte qu'ils sont en rapport étroit avec les sacrifices humains offerts à d'autres occasions, et qu'on peut les expliquer d'après le même principe : le principe de substitution.

« Le mieux connu des cas de sacrifices humains offerts systématiquement pour assurer de bonnes récoltes est fourni », dit Frazer, « par les Kondhs ou Kandhs ». Les victimes, ou Mériahs, sont, d'après nos autorités[1], offertes en vue d'obtenir la faveur de la déesse de la Terre, Tari Pennu ou Bera Pennu; mais considérant le traitement qu'elles subissent avant et après leur mort, Frazer croit pouvoir en inférer que cette coutume doit être autre chose qu'un sacrifice expiatoire. On attribuait, remarque-t-il, à la chair et aux cendres des Mériahs le pouvoir magique de fertiliser la terre, sans se demander quelle efficacité elles pourraient avoir indirectement, en tant qu'offrandes, sur le bon vouloir de la divinité. Car s'il est vrai que l'on offrait à la déesse de la Terre une partie de la chair, on enterrait le reste dans les champs de chaque propriétaire; et les cendres des autres parties du corps étaient répandues sur les champs, ou étendues sur les greniers, ou mélangées au blé nouveau. On attribuait le même pouvoir intrinsèque au sang et aux larmes du Mériah : le sang causait la rougeur du safran d'Inde, les larmes amenaient la pluie. On trouvait encore ce pouvoir magique, attribut de la victime, dans la croyance à une vertu souveraine, émanant de toute sa personne, sa chevelure, sa salive. Si l'on songe en outre que le Mériah, d'après les auteurs déjà cités, était regardé comme « quelque chose de plus qu'un mortel[1] », si l'on sait qu'« une sorte de révérence, voisine de l'adoration, lui était témoignée », on conclura, dit Frazer, que cette victime a pu, à l'origine, représenter le dieu de la Terre, peut-être un dieu de la végétation; et que c'est seulement plus

1. Campbell, *Wild Tribes of Khondistan*. Macpherson, *Memorials of Service in India*.

tard qu'on en est venu à la considérer comme une victime offerte à la divinité, et non plus comme étant elle-même l'incarnation d'une divinité[1].

Les prémisses qui servent de base au raisonnement du Dr Frazer me semblent impossibles à soutenir. Il est arbitraire de supposer que l'attribution au Mériah d'un pouvoir magique « indique qu'il était autre chose qu'un homme ordinaire sacrifié pour concilier un dieu[2] ». On attribue très fréquemment au sacrifié ce pouvoir magique, non comme une qualité propre, mais en raison de son contact, de sa communion avec l'être surnaturel auquel on l'immole. Si l'on promène le Mériah des Kandhs tout autour du village, de porte en porte, afin que chacun puisse lui arracher un cheveu ou lui demander une goutte de salive, — de même aussi, parmi les Arabes nomades du Maroc, à la « Grande Fête » musulmane, un homme s'en va d'une tente à l'autre, revêtu de la peau sanglante d'un mouton sacrifié pour la circonstance, et il frappe de son bâton chaque tente pour lui conférer des bénédictions. Car il est en cet instant doué du *l-baraka del-ʿid*, « vertu bienfaisante de la fête »; pouvoir également attribué à diverses parties du mouton sacrifié, que l'on emploie dans la suite à des fins magiques. Si le raisonnement de Frazer était juste, il en faudrait conclure que la victime était, à l'origine, le dieu lui-même, ou un représentant du dieu, auquel on l'immole aujourd'hui. Mais l'absurdité de cette conclusion se manifeste dès que l'on songe qu'au Maroc toute offrande à un personnage sacré — par exemple à un saint — passe pour participer de sa sainteté. Quand, pour la fête du saint, on amène à sa tombe des animaux et d'autres présents, il est d'usage que ses descendants, qui ont droit aux offrandes, distribuent à leurs amis la chair des animaux immolés; conférant ainsi à ceux qui en mangent le *l-baraka* du saint; et on donne même dans ce but jusqu'à des cierges offerts au saint, parce qu'ils sont imprégnés de son *baraka*. Certes, ce qui est vrai des Arabes du Maroc ne l'est pas nécessairement des Kandhs du Bengale. N'oublions pas, toutefois, sur quoi repose le raisonnement de Frazer : l'attribution d'un pouvoir magique à une victime offerte à un dieu indiquerait que cette victime fut jadis regardée comme un être divin ou comme le dieu lui-même. Les faits que j'ai enregistrés prouvent certainement combien pareille supposition est arbitraire.

Et ce n'est pas la seule objection que l'on puisse soulever contre l'hypothèse du Dr Frazer. Dans sa description du rite que nous discutons, il en a souligné le rapport avec l'agriculture d'une manière que ne justifient pas les récits sur lesquels nous nous appuyons. Macpherson constate que le sacrifice d'un homme à Tari Pennu était célébré comme offrande publique par des tribus, des branches de tribus ou des villages, tant aux fêtes publiques périodiques que dans les cas particuliers qui exigeaient des cérémonies propitiatoires. On célébrait ce sacrifice « quand une maladie amenait un nombre extraordinaire de décès; ou quand un grand nom-

1. Frazer, *op. cit.* II. 245 *sq.* 2. *Ibid.* II. 246.

bre de femmes mouraient en couches; quand de grandes épidémies atteignaient les troupeaux, ou que les bêtes sauvages les décimaient; ou quand les hautes récoltes menaçaient de tomber ». S'il arrivait malheur aux familles des chefs (dont on regardait la fortune comme la meilleure indication des dispositions de Tari à l'égard des tribus), c'était le signe d'un courroux qu'il était grand temps de détourner[1]. Mais de plus, et en dehors de ces offrandes collectives, les individus accomplissaient le même rite pour détourner d'eux et de leurs familles ce courroux de Tari, si par exemple un enfant, gardant les troupeaux, venait à être emporté par un tigre[2]. Campbell, de son côté, remarque que l'on offrait du sang humain à la déesse Terre « dans l'espoir d'éviter ainsi la calamité, d'obtenir d'abondantes récoltes et d'assurer la prospérité générale »; ou parce que l'on croyait « par ce meurtre obtenir de bonnes récoltes, et s'assurer contre accidents et maladies[3] ». Russell, une autre autorité en la matière, dit que la foule assemblée, tout en dansant autour des victimes, s'adressait à la terre dans les termes que voici : « O Dieu, nous vous offrons ce sacrifice; donnez-nous de bonnes récoltes, de bonnes saisons, et la santé[4] ». Mais on n'utilisait pas uniquement pour la bonne venue des récoltes cette vertu magique du Mériah. Un voyageur rapporte que l'on enfouissait une partie de la chair près de l'idole du village, en guise d'offrande à la terre, et l'autre partie à la frontière du village[5], tandis que, dans l'invocation prononcée par le prêtre, la déesse était censée prononcer ces mots : « Que chacun place un lambeau de chair dans ses champs, dans son grenier, et dans sa cour[6] ». Ou encore on répandait les cendres sur les champs, ou l'on « en enduisait maisons et greniers[7] ». Il est bon de noter aussi que, chez les Kandhs de Maji Deso, l'offrande n'avait pas pour fin particulière d'obtenir des céréales, « mais la prospérité générale, et des bénédictions pour les auteurs de l'offrande et leurs familles[8] »; et que dans la principauté voisine de Chinna Kimedy, peuplée surtout d'Ooryahs, on n'offrait pas le sacrifice à la terre seulement, « mais à une quantité de divinités dont la puissance est extrême sur la vie et le bonheur », particulièrement au dieu de la guerre, le grand dieu, et au dieu soleil[9]. Or tous ces faits, parfaitement compatibles avec la théorie de la substitution, ne justifient certes pas l'hypothèse que le Mériah était le représentant d'un dieu de la végétation.

On peut en dire autant, après les avoir soigneusement examinés, des autres cas signalés par le Dr Frazer. « Les Indiens de Guayaquil, en Equateur, avaient », dit-il, « coutume de sacrifier du sang humain et des cœurs d'hommes lorsqu'ils ensemençaient leurs champs[10] ». Mais nous avons Cieza de Leon qui ajoute que

1. Macpherson, *op. cit.* p. 193 *sq.* Voir encore *ibid.* p. 120, 128 *sqq.*
2. *Ibid.* p. 112 *sq.*
3. Campbell, *op. cit.* p. 51, 56, 73.
4. Russell, cité *ibid.* p. 54.
5. Russell, cité *ibid.* p. 55.
6. Macpherson, *op. cit.* p. 122 *sq.*
7. *Ibid.* p. 128.
8. Campbell, *op. cit.* p. 181.
9. *Ibid.* p. 120. *Cf. ibid.* p. 197 : Chez les Ooryahs, le sacrifice humain « a lieu dans les circonstances importantes, telles que batailles, construction de forts dans un gros village, ou pour détourner un danger menaçant ».
10. Frazer, *op. cit.* II. 238.

ces mêmes Indiens offraient aussi des victimes humaines quand leurs chefs étaient malades, « pour apaiser le courroux de leurs dieux[1] ». « Les Pawnees », écrit Frazer, « sacrifiaient chaque année une victime humaine à l'époque des semailles. Ils croyaient que ce sacrifice leur avait été ordonné par l'Etoile du Matin, ou par un certain oiseau, messager de l'Etoile du Matin... Ils croyaient que l'oubli de ce sacrifice arrêterait net les récoltes de maïs, de fèves et de citrouilles[2] ». James, autorité invoquée par Frazer, et d'autres avec lui, disent que le sacrifice humain était une offrande propitiatoire faite *à* cette étoile — planète qui, aux yeux surtout des Skidis (la seule section de Pawnees qui offrît des sacrifices humains), était l'objet d'une vénération superstitieuse[3]. Souvent, en parlant de maladies ou de malheurs, on les mettait au compte de puissances célestes, dont on avait sans doute encouru l'animosité[4]. Quant à l'objet du sacrifice à l'Etoile du Matin, il était expressément de « détourner l'influence mauvaise exercée par cette planète[5] ». D'après Dunbar — dont l'important[6] article sur cette question a échappé à Frazer — « la sanglante cérémonie avait pour but de se concilier cet être et d'assurer une bonne récolte, c'est pourquoi », ajoute-t-il, « l'on a cru que les Pawnees regardaient l'étoile du matin comme la protectrice de l'agriculture. Il n'en est rien. Ils sacrifiaient à cette étoile parce qu'ils la craignaient, et lui attribuaient, quand elle n'était pas favorablement disposée, une influence perverse. On a encore avancé que le sacrifice était annuel. Autre erreur : il n'avait lieu que si l'interprétation de circonstances particulières en montrait la nécessité[7] ». Aujourd'hui encore, les Indiens disent du sacrifice qu'il a été offert à Ti-ra'-wa, l'Etre Suprême ou divinité, « qui est en tout et fait partie de tout[8] ». Dans l'exposé détaillé de ce rite, fait à Grinnell par un vieux chef qui y avait assisté mainte fois, on lit ceci : « Tandis que montait vers le ciel la fumée du sang, de la viande de buffle, et du corps qui brûlait, le peuple entier tournait ses prières vers Ti-ra'-wa; les gens marchant auprès du feu saisissaient des poignées de fumée, dont ils frottaient leurs corps et ceux de leurs enfants, en priant Ti-ra'-wa d'avoir pitié d'eux, et de leur accorder la santé, le succès à la guerre et l'abondance des récoltes... Ce sacrifice paraissait toujours agréable à Ti-ra'-wa; et quand les Skidis l'avaient offert, il semblait qu'ils eussent toujours de la chance à la guerre, de bonnes récoltes, et la santé[9] ». Ainsi, d'après ce récit, le sacrifice humain n'était pas plus chez les Pawnees que chez les Kandhs un rite exclusivement agricole : il avait pour but d'éviter des périls divers. C'est aussi ce que l'on conclut du récit que fait Dunbar du

1. Cieza de Leon, *La Cronica del Peru* (parte primera) ch. 55. (*Biblioteca de autores españoles*, XXVI, 409).
2. Frazer, *op. cit.* II. 238.
3. James, *Expedition from Pittsburg to the Rocky Mountains*, I. 357. Grinnell, *Pawnee Hero Stories and Folk-Tales*, p. 357. Dunbar, Pawnee Indians, dans *Magazine of American History*, VIII. 738.
4. Dunbar, *loc. cit.* p. 736.
5. Grinnell, *op. cit.* p. 357.
6. Dunbar « naquit et fut élevé parmi les Pawnees; il a été leur familier jusqu'à l'adolescence et, plus tard, il les a fréquemment visités ». (Grinnell, *op. cit.* p. 213).
7. Dunbar, *loc. cit.* p. 738 *sq*.
8. Grinnell, *op. cit.* p. 357, 358, XVII.
9. *Ibid.* p. 367.

dernier cas de sacrifice humain, survenu en avril 1838. L'hiver précédent, les Skidis, presque au début de leur chasse, livrèrent combat avec succès à une bande de Dakotas Oglala; et craignant un retour offensif de ceux-ci en nombre supérieur, ils rentrèrent, par mesure de prudence, dans leur village, sans avoir capturé leur compte de buffles. « Ils y vécurent misérablement, n'ayant que peu de nourriture; la rareté du fourrage leur coûta beaucoup de poneys; pour comble, un des prisonniers apporta la petite vérole, qui, se répandant avec rapidité, gagna au printemps toute la tribu. Toutes ces infortunes accumulées, les Skidis les attribuèrent au courroux de l'étoile du matin; et ils résolurent dès lors de se concilier sa faveur par un nouveau sacrifice, violant ainsi la condition, posée deux ans auparavant, que cette cérémonie ne devait plus se célébrer[1] ».

Rien non plus ne porte à croire que l'on regardât camme des représentants de l'esprit du blé ces jeunes brahmanes que les Gonds de l'Inde avaient coutume d'enlever et de conserver en vue de divers sacrifices[2]. On les offrait à Bhimsen, principal objet du culte des Gonds, figuré par un morceau de fer fixé dans une pierre ou dans un arbre[3]; et c'était « tantôt pour sanctifier un mariage, tantôt pour épouser le sol, ou encore pour être livrés au mauvais esprit d'une épidémie qui sévissait », ou enfin « à la veille d'un combat[4] ».

« A Lagos en Guinée », écrit le Dr Frazer, « il était d'usage, tous les ans, d'empaler vivante une jeune fille, après l'équinoxe de printemps, en vue de s'assurer de bonnes récoltes... Il en était de même au Benin[5]». Mais Frazer omet un fait important que signalent, au moins par allusion, les deux autorités qu'il cite, et qui donne la clé de cette coutume, sans recourir à l'hypothèse de l'esprit du blé. Adams raconte que l'on empalait la jeune femme « pour se concilier la faveur de la déesse qui présidait à la saison des pluies, afin qu'elle remplît la corne d'abondance[6] ». Et Bouche observe : « Au Benin, on a conservé jusqu'à présent un usage qui régnait jadis à Lagos et ailleurs : celui d'empaler une jeune fille, au commencement de la saison des pluies, afin de rendre les orichas propices aux récoltes[7] ». Il ressort de ces constatations que le sacrifice avait pour but d'agir sur la pluie, dont les récoltes dépendent essentiellement. Que son objet immédiat fût de produire la pluie, c'est ce qu'affirme expressément Burton. Il vit, au Benin, « une jeune femme, ligotée sur un échafaud, au sommet d'un grand arbre desséché; elle était la proie des buses. Les gens déclaraient que c'était là « un fétiche », un charme pour amener la pluie[8] ». Nous avons relevé déjà que les gens du Benin ont aussi recours au sacrifice humain, s'il y a trop de pluie ou trop de soleil, et que les

1. Dunbar, *loc. cit.* p. 740.
2. Frazer, *op. cit.* II. 241.
3. *Panjab Notes and Queries*, § 550, vol. II. 90.
4. *Ibid.* § 721, vol. II, 127 *sq.*
5. Frazer, *op. cit.* II. 339.
6. Adams, *Sketches taken during Ten Voyages to Africa*, p. 25.
7. Bouche, *Sept ans en Afrique Occidentale*, p. 132.
8. Burton, *Abeokuta*, I. 19, n.

récoltes menacent de se gâter[1]. Tous ces cas s'expliquent dans la théorie de la substitution.

L'Afrique Occidentale n'a pas le monopole de ces sacrifices humains desquels on attend la pluie, en temps de sécheresse et de famine. Au début de leur année, les anciens Mexicains sacrifiaient aux dieux des eaux leurs prisonniers de guerre et des enfants achetés dans ce but, pour obtenir de ces dieux la pluie nécessaire aux récoltes[2]. Les Pipiles du Guatémala célébraient chaque année deux fêtes qu'accompagnaient des sacrifices humains : l'une, au début de la saison des pluies; l'autre, au début de la saison sèche[3]. Dans l'Inde, parmi les tribus indigènes au sud-ouest de Beerbhoom, Hunter « entendit vaguement parler de sacrifices humains que l'on célébrait au fond des forêts, afin de hâter l'arrivée des pluies[4] ». Sans risquer une opinion bien définie sur un sujet très obscur, déjà soumis à tant d'interprétations hasardeuses[5], il me sera peut-être permis d'attirer l'attention sur ce fait que Zeus Lycæus, dans le culte duquel les sacrifices humains jouaient un si grand rôle, était conçu comme le dieu qui envoie la pluie[6]. Des traditions ou des légendes anciennes montrent que les Grecs n'étaient pas sans connaître le lien entre ce genre de sacrifices et l'idée de faire tomber la pluie. Un certain Molpis s'offrit en sacrifice, à une période de sécheresse, à Zeus Ombrios, dieu des pluies[7]. Pausanias nous raconte qu'une sécheresse ayant duré assez longtemps, les Grecs envoyèrent des messagers à Delphes pour en savoir la raison, et pour en demander le terme. La Pythie leur dit de se concilier Zeus, par l'intercession d'Æaque : lequel Æaque, par des sacrifices et des prières à Zeus Panhellène, fit tomber la pluie sur toute la Grèce[8]. Mais Diodore ajoute que la sécheresse et la famine, qui avaient cessé partout ailleurs, se prolongèrent dans l'Attique; et les Athéniens durent recourir une fois de plus à l'Oracle. On leur répondit cette fois qu'ils avaient à expier le meurtre d'Androgée, de la manière qu'indiquerait Minos, son père. Celui-ci exigea que, tous les neuf ans, sept jeunes gens et sept jeunes filles fussent livrés au Minotaure pour être dévorés, et ceci tant que le monstre serait en vie. Les Athéniens s'étant inclinés, la calamité cessa[9].

Voici un fait que l'on peut encore mentionner, pour signaler l'étroite parenté qu'il y a entre les sacrifices humains en général et ceux qui ont un but agricole. Certains Indiens de Virginie, d'après Strachey, offraient chaque année un sacrifice d'enfants, et ils le jugeaient si nécessaire que, s'ils venaient à l'oublier, ils pensaient

1. *Supra*, p. 450.
2. Sahagun, *Historia general de las cosas de Nueva España*, I. 50. Torquemada, *Monarchia Indiana*, II. 251. Clavigero, *op. cit.* I. 297.
3. Stoll, *Ethnologie der Indianerstämme von Guat mala*, p. 46.
4. Hunter, *Annals of Rural Bengal*, I. 128.
5. Voir Immerwahr, *Die Kulte und Mythen Arkadiens*, I.16 *sqq.* Robertson Smith, Sacrifice, dans l'*Encyclopædia Britannica*, XXI, 136) émet l'idée que les sacrifices humains offerts à Zeus Lycæus tiraient leur origine des fêtes cannibales d'une tribu d'hommes loup.
6. Pausanias, VIII. 38. 4. Farnell, *op. cit.* I. 41.
7. Farnell, *op. cit.* I. 42.
8. Pausanias, II. 29. 7. *sq.*
9. Diodore de Sicile, *op. cit.* IV.61. 1 *sqq.*

que leurs dieux ne leur laisseraient posséder « ni daims, ni dindons, ni blé, ni poisson », et « feraient au milieu d'eux un grand massacre[1] ».

Il faut à boire aussi bien qu'à manger. Aussi les hommes, quand la terre refuse de leur fournir de l'eau, sont-ils portés à y voir un attentat contre leur vie, que seul peut détourner le sacrifice d'un homme substitué.

Dans l'Inde d'autrefois, on offrait des victimes humaines à divers dieux secondaires « toutes les fois qu'un réservoir récemment creusé n'arrivait pas à produire assez d'eau[2] ». Ainsi à Kâthiâwâr, si un étang ne retenait pas d'eau, on sacrifiait un homme. Le lac Vadala, à Bombay, « refusait de retenir l'eau, tant que l'esprit du lac n'était pas apaisé par le sacrifice de la fille du chef du village[3] ». Une légende veut qu'à une époque où le lit du lac Saugor se trouvait à sec, « un rêve, ou un prêtre, vint dire au constructeur du lac que la sécheresse se prolongerait, tant qu'il n'aurait pas sacrifié au dieu tutélaire du lieu sa propre fille, encore jeune, et le futur fiancé de celle-ci. Il bâtit donc un petit temple au centre de la vallée appelée à devenir le lit du lac, y fit entrer les deux enfants, et maçonna la porte. Il n'avait pas fini que la vallée entière se remplit d'eau[4] ». Tandis que le colonel Campbell s'occupait, chez les Kandhs, de sauver des Mériahs, quelques-uns croyaient qu'il les recueillait afin de les sacrifier, dans la plaine, à la divinité de l'eau, parce que l'eau avait disparu d'un vaste réservoir construit par lui[5]. Le district d'Haliartus, raconte Pausanias, était primitivement desséché et privé d'eau; un des chefs se rendit à Delphes pour savoir comment on trouverait de l'eau dans le pays. « La pythonisse lui ordonna de tuer la première personne qu'il rencontrerait à son retour à Haliartus. A son arrivée, son fils Lophis vint au-devant de lui : sans hésiter, il frappa le jeune homme de son épée. Celui-ci eut encore la force de s'enfuir; et partout où coula son sang, l'eau jaillit en abondance. Depuis, la rivière s'appelle Lophis[6] ».

On offre des sacrifices humains pour détourner les périls qui naissent des rivières et de la mer.

Les Grecs, bloqués en Aulide par le mauvais temps, reçurent l'ordre de sacrifier Iphigénie pour apaiser les vents[7]. Ménélas fut persécuté par les Egyptiens parce qu'il avait sacrifié deux enfants,

1. Strachey, *History of Travaile into Virginia Britannia*, p. 95 *sq.*
2. Rajendralala Mitra, *op. cit.* II. 111.
3. Crooke, *Popular Religion of Northern India*, II. 174.
4. Sleeman, *Rambles*, I. 129 *sq.*
5. Campbell, *Wild Tribes of Khondistan*, p. 129.
6. Pausanias, IX. 33.
7. Eschyle, *Agamemnon*, 215 *sq.*

dans son désir de quitter l'Egypte malgré les vents contraires[1]. Les premiers occupants de Lesbos, dit un écrivain athénien, reçurent d'un oracle le conseil de jeter une vierge à la mer, en guise d'offrande à Poséidon[2]. Sextus Pompée jeta des hommes à la mer comme offrande à Neptune[3]. Hamilcar aussi, se conformant à une coutume de son pays, jeta à la mer une troupe de prêtres, en sacrifice au dieu de la mer[4]. Les Saxons, au moment de quitter les rivages de la Gaule pour retourner dans leur pays, sacrifièrent un dixième de leurs captifs[5]. Les Vikings de Scandinavie, quand ils lançaient un nouveau navire, liaient, semble-t-il, une victime aux glissières, pour que la quille fût rougie du sang du sacrifice[6]. En 1784, à l'occasion du lancement d'un croiseur pour le bey de Tripoli, on lia un esclave noir à la proue du navire[7]. Les Fidjiens, au lancement de leurs pirogues, les faisaient glisser sur des corps d'esclaves vivants[8]; ou, d'après un autre récit, quand ils lançaient une grande pirogue, ils s'emparaient de la première personne rencontrée, homme ou femme, et l'emportaient chez eux pour s'en régaler[9]. Sur le pont d'un bateau neuf appartenant au chef le plus puissant du groupe, on égorgeait dix hommes et plus, afin que le pont fût lavé de sang humain[10].

Une tradition des Indiens Zuñi veut qu'un jour les eaux de leur vallée se soient enflées, obligeant les habitants à se réfugier sur un plateau élevé de plusieurs centaines de pieds : et comme les eaux montaient encore, menaçant de submerger le haut plateau lui-même, le prêtre résolut de sacrifier, pour se les concilier, un jeune homme et une jeune fille[11]. Lorsque Séleucus Nicator fonda Antioche, sur l'Oronte, le grand-prêtre sacrifia une vierge entre la ville et le fleuve[12], sans doute pour empêcher la ville d'être inondée par le fleuve. Lorsque les Francs convertis marchèrent sur l'Italie sous les ordres de leur roi Théodebert pour combattre les Goths sous Vitigis, ils sacrifièrent, à la traversée du Pô, autant d'enfants et de femmes des Goths qu'ils en purent trouver, et les jetèrent dans le fleuve, dit Procope, « comme premiers fruits de la guerre[13] ». A Rome, aux ides de mai, les Vestales jetaient dans le Tibre, du haut du pont Sublicien, trente effigies humaines faites de roseaux : les Romains eux-mêmes croyaient que, jadis, on lançait dans le fleuve des hommes vivants, et qu'Hercule le premier leur substitua des images de paille[14]. En Afrique occidentale, on offre souvent des sacrifices aux fleuves. Le Major Ellis affirme

1 Hérodote, II. 119.
2. Athénée, *Deipnosophistæ*, XI. 15.
3. Dion Cassius, *Historia Romana*, XLVIII, 48.
4. Diodore de Sicile, XIII. 86.
5. Sidoine Apollinaire, *Epistulæ*, VIII. 6. 15.
6. Vigfusson and Powell, *op. cit.* I. 410; II. 349.
7. Simpson, cité par Grant Allen, *Evolution of the Idea of God*, p. 263.
8. Erskine, *Cruise among the Islands of the Western Pacific*, p. 249.
9. Wilkes, *U. S. Exploring Expedition*, III. 97. *Cf.* Williams and Calvert *op. cit.* p 175.
10. Wilkes, *op. cit.* III. 97.
11. Stevenson, A chapter of Zuñi Mythology, dans *Memoirs of the International Congress of Anthropology*, Chicago, p. 316.
12. Malala, *Chronographia*, VIII. 255 (200).
13. Procope, *Bellum Gothicum*, II. 25.
14. Ovide, *Fasti*, 621 *sq.* Denys d'Halicarnasse, *Antiquitates Romanæ*, I. 38. Hartland, *Legend of Perseus*, III. 78.

que, dans toute ville ou gros village, sur les bords du fleuve Prah, on célèbre, vers le milieu d'octobre, un sacrifice humain offert à Prah. « Comme c'est un fleuve où l'on se noie souvent — soit en cherchant à le franchir, en temps de crue, soit par une de ces fatalités fréquentes au voisinage d'un courant puissant et profond — on regarde les dieux du Prah comme fort méchants, et le sacrifice est d'autant plus important. Il comprenait autrefois deux adultes, un homme et une femme... On les décapitait sur la berge, et on lavait de leur sang le siège et l'image du dieu. Puis on découpait les corps en menus morceaux, que l'on dispersait au milieu des palétuviers et des joncs, pour la nourriture des crocodiles, qui, en pays Prah, sont animaux sacrés[1] ». D'après le comte de Cardi, toutes les tribus riveraines du delta du Niger avaient coutume de se concilier le dieu du fleuve en lui sacrifiant une fille couleur de cuivre — celle-ci prise dans une tribu d'Ibos habitant une région lointaine dans l'hinterland du Nouveau Calabar — ou en certains endroits un albinos. La coutume subsiste encore, semble-t-il, sous le protectorat britannique[2]. Les Ibos eux-mêmes avaient l'habitude de jeter des êtres humains aux alligators et aux poissons du fleuve, ou de les attacher aux branches d'un arbre, tout près du fleuve, pour les y laisser mourir de faim[3]. Dans l'Afrique centrale de l'Est, on offre également aux fleuves des sacrifices humains[4]. Dans les Indes orientales, diverses traditions se rapportent à des sacrifices offerts aux crocodiles sacrés de la mer[5].

Jusqu'à présent, nous avons vu les sacrifices humains offerts surtout dans l'intérêt public, afin de préserver la vie du plus grand nombre par le sacrifice de quelques-uns. Mais on sacrifie aussi la vie humaine, par le procédé de la substitution, pour empêcher de mourir de maladie, de vieillesse, ou de toute autre manière, quelque individu spécial, notamment un chef ou un roi.

Au Guatémala, en cas de maladie grave, quand toute médication avait échoué, on recourait en dernière extrémité au sacrifice humain[6]. Cieza de Leon, parlant des Indiens de Guayaquil, constate : « Quand les chefs étaient malades, ils croyaient apaiser le courroux de leurs dieux et prier pour leur propre santé en faisant des sacrifices d'une nature superstitieuse. Ils tuaient, me dit-on, des hommes, et se figuraient que le sang humain était une offrande agréable[7] ». Acosta écrit : « Au Pérou, la coutume régnait de sacrifier de jeunes

1. Ellis, *Tshi-speaking Peoples*, p. 64 sq. *Cf. Idem, Land of Fetish*, p. 122.
2. Comte de Cardi, Ju-Ju Laws and Customs in the Niger Delta, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXIX. 54. *Cf.* Mockler-Ferryman, *British Nigeria*, p. 235.
3. Schoen and Crowther, *op. cit.* p. 49.
4. Macdonald, *Africana*, I. 96.
5. Tylor, Anniversary Address, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXI. 408. Hartland, *op. cit.* III. 70 *sq.*
6. Stoll, *op. cit.* p. 48.
7. Cieza de Leon, *op. cit.* ch. 55.

enfants, de quatre et six ans, jusqu'à dix ans : et la plupart de ces sacrifices avaient en vue des affaires qui touchaient l'Inca, telles que sa santé s'il était malade, ou son départ pour la guerre, ou la remise d'une guirlande au nouvel Inca, ce qui pour eux est l'attribut royal, comme le sont ici le sceptre et la couronne. Pour cette cérémonie, on sacrifiait deux cents enfants, de quatre à dix ans... Si un Indien, de qualité ou du commun, était malade, et que le prêtre lui annonçât confidentiellement qu'il allait mourir, on sacrifiait alors le propre fils du malade au Soleil ou à Virachoca, les priant de se contenter du fils, et de ne pas exiger la vie du père[1] ». D'après Molina, « le Grand Inca offrait des sacrifices d'enfants au début de son règne, pour que les *huacas* (idoles) lui donnassent la santé, et la paix à son royaume[2] ». Herrera nous dit que les anciens Péruviens, quand un grand personnage était malade et que le prêtre prédisait sa mort, sacrifiaient le fils du patient, « priant l'idole de se contenter du fils, et de ne pas prendre la vie du père[3] ». Garcilasso de la Vega, de son côté, nie l'existence d'une telle coutume dans le royaume des Incas[4], mais il affirme qu'avant leur règne les Indiens du Pérou offraient leurs propres enfants dans certaines circonstances[5]. D'après Jerez, certains Indiens du Pérou sacrifiaient chaque mois leurs propres enfants, et oignaient de leur sang les visages des idoles et les portes des temples[6]. Aux îles Tonga existait une cérémonie appelée *nawgia*, ou cérémonie d'étranglement des enfants comme sacrifice aux dieux, pour le rétablissement d'un parent malade. Notre informateur ajoute : « Tous les assistants contemplent la victime innocente avec la plus grande pitié : mais il convient, pensent-ils, d'immoler un enfant, qui n'est pas encore utile à la société et ne le sera peut-être jamais, si l'on espère ainsi sauver un chef que tous estiment, que tous croient de leur devoir de respecter, de défendre et de conserver, sa vie étant utile au pays[7] ». Les Tahitiens offraient des sacrifices humains pendant la maladie de leurs chefs[8]. Aux Philippines, si un prince était bien malade ou mourant, on immolait des esclaves pour satisfaire la malfaisante âme ancestrale que l'on croyait cause de la maladie[9]. Chez les Dayaks, quand un radja « tombe malade, ou part en voyage, il est courant qu'il fasse vœu d'une tête à sa tribu en cas de guérison ou d'heureux retour. S'il vient à mourir, la tribu offre généralement une ou deux têtes en sacrifice[10] ». Chez les Banjârîlu de l'Inde méridionale, marchands ambulants, il était d'usage autrefois, « avant de partir en voyage, de se procurer un petit enfant, de l'enterrer jusqu'au cou, et de faire passer sur lui les bœufs portant leur charge : plus rapide

1. Acosta, *op. cit.* II. 344.
2. De Molina, *loc. cit.* p. 55.
3. Herrera, *General History of the West Indies*, IV. 347.
4. Garcilasso de la Vega, *op. cit.* I. 131.
5. *Ibid.* I. 50.
6. Jerez, Conquista del Peru, dans *Biblioteca de autores españoles*, XXVI. 327.
7. Mariner, *Natives of the Tonga, Islands*, II. 220.
8. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 346.
9. Blumentritt, cité par Wilken, Ueber das Haaropfer, dans *Revue coloniale internationale*, 1887, I. 364 *sq.*
10. Pfeiffer, *A Lady's Second Journey round the World*, I. 86.

était la mort par piétinement, plus ils croyaient au succès de leur voyage[1] ». Aux Indes on offrait aussi des sacrifices humains à la déesse Chandika pour sauver la vie d'un roi[2]. Il est probable que l'idée de substitution explique aussi le sacrifice d'une jeune fille, qu'un certain radja fit immoler, dit-on, en 1861, à l'autel de la déesse Dourga, en la ville de Djaïpour, quand il remplaça son père mort[3]; elle explique de même le sacrifice d'un brahmane, que le radja de Ratampour faisait offrir à Dévi chaque année[4]. Au Grand-Benin, tous les ans à la fin de la saison des pluies, les boys chargés de la verroterie du roi l'apportaient devant lui. On élevait un monceau de perles, sur lequel on forçait un esclave à s'agenouiller. Le roi entaillait la tête de l'esclave d'un coup de lance, de manière que le sang se répandît sur les perles, et il leur disait : « O perles, quand je vous mettrai, donnez-moi la sagesse, et ne permettez à aucun juju, à aucune chose mauvaise, de m'approcher ». Puis il disait à l'esclave : « Dis cela au grand Juju quand tu le verras ». On emmenait alors l'esclave pour le décapiter, mais on rapportait sa tête, dont on touchait les perles[5]. Les vieux Gaulois, frappés de maladies très graves, sacrifiaient, ou promettaient de sacrifier, des hommes[6]. L'Ynglingasaga raconte comment le roi Aun sacrifia neuf de ses fils, l'un après l'autre, à Odin, pour obtenir de lui qu'il prolongeât sa vie[7]. Macrobe rapporte que les anciens Romains immolaient des enfants à la déesse Mania, mère des Lares, « pour assurer la santé des familles[8] ». Suétone prétend que Néron, effrayé à la vue d'une comète, sacrifia une quantité de nobles romains pour détourner le danger de sa propre tête[9]. Suivant un témoignage, Antinoüs se serait sacrifié pour prolonger la vie d'Adrien[10]. Au Vatican règne encore la croyance que la mort d'une personne peut servir de substitut à la mort d'une autre. Lorsque, durant la dernière maladie de Léon XIII, mourut l'un des cardinaux, on assura que sa mort avait sauvé la vie du Pape, le Ciel s'étant contenté d'une seule victime. Au Maroc on dit couramment aux parents désolés de la mort d'un de leurs enfants : « Pourquoi le pleurer ? Votre enfant a emporté votre malheur (*bas*) ». Le même usage règne en Syrie et en Palestine[11].

On sacrifie des hommes non seulement pour préserver les vies d'autres hommes, mais pour aider d'autres existences à se réaliser. On attribue la stérilité à quelque dieu, qui retient les enfants et les empêche de venir au monde.

1. Cain, Bhadrachellam and Rekapalli Taluqas, dans *Indian Antiquary*, VIII. 219.
2. Crooke, *Popular Religion in Northern India*, II. 168.
3. *North Indian Notes and Queries*, § 310, vol. I, 40.
4. *Panjab Notes and Queries*, § 869, vol. II, 162.
5. Moor and Roupell, cités par Read and Dalton, *op. cit.* p. 7; et par Ling Roth, *Great Benin*, p. 71.
6. César, *De bello gallico*, VI. 16.
7. Snorri Sturluson, Ynglingasaga, 25, dans *Heimskringla*, I. 45 *sqq.*
8. Macrobe, *Saturnalia*, I. 7.
9. Suétone, *Nero*, 36.
10. Spartien, *Vita Hadriani*, 14. Aurelius Victor, *De Cæsaribus* 14. Dion Cassius, *Historia Romana*, LXIX, 11.
11. Curtiss, *Primitive Semitic Religion To-day*, p. 208.

Dans le but d'écarter cet obstacle, on sacrifie un être humain, presque toujours un enfant, par manière de substitution pour ainsi dire. C'est ainsi que j'explique l'habitude, si fréquente jadis aux Indes, d'offrir un sacrifice humain pour déterminer la fécondité.

L'histoire ancienne du Mexique nous parle de Nezahualcoyotl, prince des Tezcucans, qui longtemps resta sans enfants : « Les prêtres lui remontrèrent qu'il avait dû négliger les dieux de son pays, et que le seul remède était de se les concilier par un sacrifice humain[1] ». Les traditions et les livres de l'Inde promettent nombreuse descendance à qui offre un homme en sacrifice[2]. A Djaïntipour, à l'est de Sylhet, on faisait des sacrifices humains à la déesse Kali, dans l'espoir d'avoir ainsi des rejetons[3]. Voici ce que dit Sleeman, parlant des indigènes habitant les collines de grès de Mahadéo, dans la chaîne des Sathpour, qui dominent au sud la Nerbudda : « Quand une femme est sans enfants, elle fait des offrandes votives à tous les dieux qu'elle croit capables de l'aider ; et elle en promet de plus grandes si on lui accorde son désir. Quand ces promesses ne réussissent pas, elle finit par promettre son premier-né, si c'est un garçon, à Mahadéo, dieu de la destruction. Si elle a alors un fils, elle ne lui parle pas de son vœu avant qu'il ait atteint l'âge de puberté : à ce moment elle le lui révèle, en lui ordonnant de le remplir ». L'enfant, dès lors, se considère comme consacré au dieu ; et au jour de fête annuelle sur les monts Mahadéo, il se précipite d'une hauteur de quatre ou cinq cents pieds et vient s'écraser en bas sur les rochers[4]. Dans un des contes de Somadéva, un ascète dit à une femme que, si elle tuait son jeune fils pour l'offrir à la divinité, elle aurait certainement un autre fils[5]. Nous trouvons la même idée dans l'histoire du roi Somaka. Il resta quelque temps sans avoir un seul enfant de ses cent femmes. Enfin, il eut un fils : mais il en voulut d'autres, et il demanda au prêtre de la famille s'il n'y avait pas une cérémonie qui lui permît d'avoir cent fils. Le prêtre répondit : « O roi ! laisse-moi instituer un sacrifice, où tu devras offrir ton fils, Jantu. Alors, sans tarder, il te naîtra une centaine de beaux fils. Lorsqu'on mettra au feu la graisse de Jantu pour en faire offrande aux dieux, les mères respireront cette fumée, et concevront quantité de fils, forts et valeureux. Et Jantu lui-même renaîtra, de la même mère, engendré de lui-même, et sur son dos on verra une marque d'or ». Le fils fut sacrifié ; les femmes respirèrent la fumée de l'offrande ; toutes se trouvèrent grosses ; et au bout de dix mois, Somaka avait cent fils, dont Jantu, né à nouveau de la même mère, était

1. Prescott, *History of the Conquest of Mexico*, p. 91.
2. Chevers, *op. cit.* p. 399.
3. Macnaghten, cité *ibid.*, p 397.
4. Sleeman, *op. cit.* I. 132 *sq.*
5. Crooke, *op. cit.* II. 173.

l'aîné. Mais le prêtre disparut de ce monde, et il brûla quelque temps dans un enfer terrible comme châtiment de sa conduite[1].

Certains peuples ont coutume de tuer régulièrement le premier enfant, ou le premier fils.

Chez certains indigènes d'Australie, la mère avait coutume de tuer et de manger son premier-né, croyant ainsi se fortifier pour d'autres maternités[2]. Dans la Nouvelle-Galles du Sud, la tribu mangeait, « par un rite religieux », le premier-né de toute lubra (femme indigène)[3]. Dans le district de Khai-Muh, en Chine, il était d'usage, dit un témoignage indigène, de tuer et de dévorer le premier-né[4]. Dans certaines tribus de la Colombie Britannique, souvent le fils aîné est sacrifié au soleil[5]. Les Indiens de Floride, d'après Le Moyne de Morgues, sacrifiaient au chef leur premier-né[6]. Chez les habitants de Senjero, en Afrique Orientale, beaucoup de familles « sont obligées d'offrir en sacrifice leur fils aîné, parce que, dans les temps, les devins l'ordonnèrent, une année où, été et hiver s'étant confondus en une saison mauvaise, les fruits du sol ne mûrissaient pas[7] ». Les païens de Russie sacrifiaient souvent leur premier-né au dieu Pérun[8]. La règle posée dans l'*Exode* et les *Nombres*[9], que tout premier-né d'homme ou d'animal appartient au Seigneur, mais que ceux des hommes doivent être rachetés, semble indiquer, chez les Hébreux primitifs, l'existence d'offrandes où l'on sacrifiait non seulement le premier petit de l'animal, mais aussi le premier enfant. On peut sans doute trouver des traces de cette coutume dans le sacrifice d'Abraham, et dans la tradition sur l'origine de la Pâque juive[10]. Chez les Hindous, jusqu'au début du siècle dernier, beaucoup de parents sacrifiaient au Gange leur premier-né[11].

En certains cas, semble-t-il, on ne tuait pas le premier-né pour l'offrir aux dieux, mais pour le manger en guise de remède[12]. En d'autre cas, c'était un sacrifice au sens réel du mot, avec, semble-t-il, un caractère de substitution. Puisque l'on sacrifie parfois des enfants pour sau-

1. *Mahabharata*, Vana Parva, 127 *sq.* (pt. VI. p. 188 *sq.*).
2. Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, p. 17 n. *Cf.* von Scherzer, *Reise der Oesterreichischen Fregatte Novara um die Erde*, III. 32.
3. Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, II. 311.
4. De Groot, *Religious System of China*, (vol. II) I. 679.
5. Boas, dans *Fifth Report on the North Western Tribes of Canada*, p. 46, 52.
6. Bry, *Narrative of Le Moyne*, Descriptions of the Illustrations, 34, p. 13. *Cf.* Lafitau, *Mœurs des sauvages ameriquains*, I. 181. Strachey, *op. cit.* p. 84.
7. Krapf, *Travels*, p. 69 *sq.*
8. Mone, cité par Frazer, *Golden Bough*, II. 52.
9. *Exode*, XIII. 2. 15; *Nombres*, XVIII. 15.
10. Voir Ghillany, *op. cit.* p. 494 *sqq.* Kuenen, *Religion of Israel*, II. 92. Frazer, II. 47 *sqq.*
11. Rajendralala Mitra, *op. cit.* II. 70, 76.
12 *Cf. supra*, p. 408.

ver la vie de leurs parents, ou pour assurer la santé de leur famille, ou pour favoriser la fécondité, il est probable que le sacrifice des premiers-nés avait aussi les mêmes objets. Et cette supposition se trouve confirmée par des passages où le motif de l'action est expressément indiqué[1]. Chez les Saliches marins de la Colombie britannique, on sacrifie le premier enfant au soleil, « pour assurer bonheur et santé à la famille entière[2]». Il en est de même dans une peuplade voisine, celle des Kutonaqua. La mère adresse au soliel cette prière : « Je porte un enfant. Quand il naîtra je vous l'offrirai. Ayez pitié de nous[3] ». Parmi certaines tribus de l'Afrique sud-orientale, il est de règle, quand la veuve d'un guerrier tué à la bataille se remarie, que l'on mette à mort le premier enfant auquel elle donne naissance après son second mariage, qu'il soit du premier mari ou du deuxième. C'est « l'enfant de la sagaie » ; et s'il n'était pas immolé, il y aurait danger de mort ou d'accident pour le second mari, et l'épouse deviendrait stérile[4]. Chez divers peuples, y compris les anciens Hindous, l'on trouve la croyance que le fils est en quelque sorte identique au père, qu'il est sa réincarnation, une nouvelle manifestation de la même personne[5]. On craindrait que cette renaissance ne fût dangereuse pour la vie du père, de même que l'on croyait, chez les anciens Teutons[6] et en certaines parties de l'Italie[7], que l'on ne tardait pas à mourir si l'on donnait son nom à son fils ou à son petit-fils. Chez les Toupis du Brésil, le père avait accoutumé de changer de nom à la naissance de chacun de ses fils[8]; au contraire, quand on tuait un ennemi, on lui prenait son nom afin qu'il ne restât rien, non seulement de son corps, mais aussi de son âme[9]. Chez les Cafres, « à la nais-

1. *Cf. Michée*, VI, 7 : « Donnerai-je mon premier-né pour mes transgressions ? Pour le péché de mon âme, le fruit de mes entrailles ? »
2. Boas, *op. cit.* p. 46.
3. *Ibid.* p. 52.
4. Macdonald, *Light in Africa.* p, 156. Frazer, *op. cit.* II. 51 *sq.*
5. Hartland, *op. cit.* I. 217 *sq.* Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 336 *sq.* Leist, *Alt-arisches Jus Gentium*, p. 98 *sqq.* *Idem*, *Alt-arisches Jus Civile*, I. 189 *sqq.* *Laws of Manu*, IX. 8 : « Le mari, après que sa femme a conçu, devient un embryon, et naît d'elle à nouveau ».
6. Storm, cité par Noreen, *Spridda Studier*, Andra Samlingen, p. 4.
7. Placucci, *Usi e pregiudizj dei contadini della Romagna*, p. 23.
8. Von den Steinen, *op. cit.* p. 337.
9. Staden, cité par Andree, *Anthropophagie*, p. 103.

sance de jumeaux, souvent le père en tue un : car les indigènes croient que le père perdra sa force, s'il n'enfonce une motte de terre dans la bouche de l'un des enfants[1] ». On pourrait peut-être, dans certains cas, retrouver cette croyance dans l'usage de tuer le fils aîné; mais aucun fait que je puisse citer ne vient à l'appui de cette hypothèse.

On offre des sacrifices humains lorsqu'on pose les fondements d'un édifice. C'est là une coutume fort répandue, non seulement aujourd'hui, chez maints peuples qui ne sont pas encore civilisés ou qui ne le sont qu'à demi, mais dans le passé, parmi les races dites aryennes[2]. Aux Indes, nous en trouvons la trace dans les traditions et les croyances populaires[3]. C'est, nous dit-on, dans le sang humain que les radjas jetaient les fondations des monuments publics[4]. Lorsque Grierson voulut photographier une famille de paysans Bihar, la grand'mère refusa de laisser poser les enfants, parce qu'elle était convaincue que le gouvernement, qui bâtissait un pont sur le Gandak, avait besoin d'enfants pour les enterrer sous les fondations[5]. On trouve chez les Romains des traces de cette coutume dans l'usage de disposer, sous les fondations des édifices, des statues ou des images[6]. Dans l'île de Zacynthe, les paysans croient encore que si l'on veut assurer la solidité de structures importantes, ponts, forteresses, il est bon de tuer un homme, mahométan de préférence, ou juif, et de l'enterrer sur les lieux[7]. Les récits populaires des Slaves du Sud parlent de l'emmurement d'une femme ou d'un enfant en guise de sacrifice pour les fondations[8]. En Serbie, nulle cité ne passait pour sûre si l'on n'avait enfermé

1. Kidd, *The Essential Kafir*, p. 202. C'est M. N. W. Thomas qui a bien voulu attirer mon attention sur ce passage.

2. Sartori, Ueber das Bauopfer, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, XXX, 5 *sqq.* Tylor, *Primitive Culture*, I. 104 *sqq.* Baring-Gould, *Strange Survivals*, p. 4 *sqq.* Trumbull, *Threshold Covenant*, 46 *sqq.* Grant Allen, *Evolution of the Idea of God*, p. 249 *sqq.* Liebrecht, *Zur Volkskunde*, p. 284 *sqq.* Andree, *Ethnographische Parallelen*, p. 18 *sqq.*, Nyrop, *Romanske Mosaiker*, p. 63 *sqq.* Krauss, Das Bauopfer bei den Süd-Slaven, dans *Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, XVII. 18 *sqq.* Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, § 440, p. 300 *sq.*

3. Winternitz, Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern, dans *Mittheil. Anthr. Gesellsch. in Wien*, XVII. (37) *sqq.*

4. Wheeler, *History of India*, IV. 278.

5. Grierson, *Bihar Peasant Life*, p. 4.

6. Coote, A Building Superstition, dans *Folk-Lore Journal*. I. 23.

7. Schmidt, *Volksleben der Neu-Griechen*, p. 197.

8. Krauss, *loc. cit.* p. 19 *sqq.*

dans ses murs un être humain, ou du moins l'ombre d'un être humain[1]; de nos jours encore, paraît-il, les Bulgares, au moment de bâtir, mesurent à l'aide d'un fil l'ombre du premier passant, et enterrent la mesure sous la pierre de fondation : l'homme dont l'ombre est ainsi traitée ne tardera pas, croient-lis, à mourir[2]. Il en va de même en Roumanie[3]. D'après Nennius, quand Gortigern fonda, au pays de Galles, Dinas Emris, trois fois les matériaux entassés pour la forteresse disparurent en une seule nuit. « D'où vient ce mal ? » demanda-t-il aux Druides; ils répondirent qu'il fallait trouver un enfant de père inconnu, le mettre à mort, et, de son sang, asperger le sol où devait s'élever la citadelle[4]. Une légende écossaise conte que Saint Colomban voulait élever une cathédrale à Iona, mais que les murs, à peine érigés, s'effondraient. Il reçut alors du ciel l'avis que ces murs ne resteraient pas debout si l'on n'y enterrait vive une victime humaine : aussi Oran, le compagnon du saint, fut-il enterré sous les fondations[5].

On rapporte que, lors de la démolition récente de la Porte du Pont, dans les murs de la cité de Brême, on trouva dans le sol un cadavre d'enfant[6]; et durant que l'on construisait le nouveau pont de Halle, qui fut achevé en 1843, « les gens du commun s'imaginaient qu'un enfant aurait dû être emmuré dans les fondations[7] ».

Ce « sacrifice aux constructions », comme toutes les autres sortes de sacrifices humains, a probablement pour base l'idée de substitution. On regarde généralement une nouvelle habitation comme dangereuse; un mur, une tour, peuvent s'écrouler en causant des blessures mortelles; un pont peut se rompre, ou l'on peut en le traversant tomber à l'eau et se noyer. Dans les îles Babar, avant de franchir le seuil d'une maison neuve, on jette des offrandes à l'intérieur, afin que l'esprit, Orloo, ne rende pas ma-

1. Ralston, *Songs of the Russian People*, p. 127.
2. *Ibid.* p. 127. Krauss, *loc. cit.* p. 21.
3. *Folk-Lore Record*, III. 283.
4. Nennius, *Historia Britonum*, version irlandaise, ch. 18, p. 93.
5. Gomme, Some Traditions and Superstitions connected with Buildings, dans *The Antiquary*, III. 11. Carmichaël, *Carmina Gadelica*, II. 316.
6. Baring-Gould, *Strange Survivals*, p. 5.
7. Grimm, *Teutonic Mythology*, III. 1142.

lades les futurs habitants[1]. Dans les îles Sandwich, avant de pouvoir occuper une maison, il fallait « faire des offrandes aux dieux, et des cadeaux au prêtre, qui, entrant dans la maison, disait des prières et se livrait à d'autres cérémonies, puis y dormait avant que le propriétaire n'y pénétrât, de manière à en écarter les mauvais esprits, et à en assurer les habitants contre les effets de l'incantation[2] ». Chez les Kayans de Bornéo, lorsqu'un roi ou un grand chef prenait possession d'une maison neuve, on tuait une victime humaine, du sang de laquelle on aspergeait les piliers et le sous-sol de l'édifice[3]. Le paysan russe croit que la construction d'une maison neuve « risque d'amener la mort du chef de la famille pour qui elle est construite, ou du premier membre de la famille qui y pénètre »; c'est pourquoi, quand une famille change de logis, c'est le plus âgé de ses membres qui entre le premier dans la maison neuve[4]. Dans les vieux récits populaires allemands, « le premier qui franchit un pont, qui entre dans un pays ou un édifice nouveau, le paie de sa vie[5] ». Même aujourd'hui, dans l'Europe du Nord, on redoute d'être le premier à entrer dans une maison neuve, à franchir un pont neuf : « si ce n'est pas là, toujours et partout, s'offrir à la mort, c'est en tous les cas une grande malchance[6] ». On a vu dans cette superstition la survivance du sacrifice de jadis[7]; mais il n'y a, d'après moi, aucun doute que le sacrifice de fondation lui-même doive son origine à des idées analogues et à la crainte de dangers surnaturels. Les gens sans culture ont généralement peur de tout ce qui est nouveau, de tout ce que l'on fait pour la première fois[8]; et, qui plus est, l'érection d'un nouvel édifice constitue un empiètement sur le domaine de l'esprit local, et peut dès lors paraitre de nature à provoquer sa colère. Il y a des mai-

1. Riedel, *De sluik- en kroesharige rassen tusschen S.lebes en Papua*, p. 343.
2. Ellis, *Polynesian Researches*, IV. 322.
3. Burns, Kayans of the North-West of Borneo, dans *Jour. Indian Archipelago*, III. 145.
4. Ralston, *Songs of the Russian People*, p. 126. Cf. Krauss, *loc. cit.*, p. 21 *sqq.* (Slaves du Sud).
5. Grimm, *Teutonci Mythology*, I. 45, n. 2.
6. Baring-Gould, *Strange Survivals*, p. 2. Pour divers exemplesde croyances de ce genre, voirSartori, dans *Zeitschr. f. Ethnol.* XXX, 14 *sqq.*; Crawley, *Mystic Rose*, p. 25.
7. Baring-Gould, *op. cit.* p. 4.
8. Crawley, *op. cit.* p. 25.

sons qui, toute leur existence, demeurent hantées[1]. Il est donc naturel que l'on s'efforce de prévenir le péril. Et puisqu'il s'agit de vies humaines, aucun préventif ne saurait être plus efficace que l'offrande d'une victime humaine.

On prétend, d'autre part, que le « sacrifice aux constructions » a pour but, sinon exclusif, du moins partiel, de changer l'âme de la victime en démon protecteur[2]. Certes, cette opinion est corroborée par les croyances authentiques de quelques peuples. Quand on construisit la porte de la nonvelle cité de Tavoy, en Ténassérim, un témoin oculaire dit à Mason que l'on avait enfermé un criminel dans chacun des piliers de la porte, pour y servir d'esprit tutélaire[3]. Les rois de Birmanie faisaient enterrer des victimes vivantes aux portes de leurs capitales, « afin que leurs esprits pussent protéger la cité[4] ». Jadis, au Siam, « lorsqu'on élevait une porte nouvelle à une ville, il était d'usage qu'un certain nombre d'officiers fissent le guet aux alentours, et saisissent les quatre ou huit premiers passants, pour les faire enterrer vifs sous l'entrée, où ils servaient d'anges gardiens[5] ». Mais quelles que soient sur cette question les opinions actuelles de certains peuples, je ne crois pas que l'objet premier du sacrifice ait été de fournir un esprit tutélaire. D'après les idées primitives, le fantôme d'un homme mis à mort n'est pas un être amical, et il se montre moins favorablement disposé envers ceux qui le tuèrent qu'envers tout autre. On pourrait citer maint exemple d'interprétations du sacrifice humain datant de générations plus rapprochées de nous, et d'autant plus manifestement étrangères au but originel de cette prrtique[6]. Ainsi une tradition de l'Allemagne du Nord veut qu'un certian chevalier ait emmuré un maître-consturcteur dans la tour qu'il avait construite, parce

1. Westermarck, Nature of the Arab *Ginn*, illustrated by the Present Beliefs of the People of Morocco, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXIX. 253, 260.
2. Tylor, *Primitive Culture*, I. 106. Grant Allen, *op. cit.* p. 248 *sqq.* Lippert, *Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch*, p. 465 *sq. Idem*, *Kulturgeschichte der Menschheit*, II. 270. Gaidoz, dans *Mélusine*, IV. 14 *sqq.* Sartori, dans *Zeitschr. f. Ethnol.* XXX. 32 *sqq.*
3. Tylor, *Primitive Culture*, I. 107.
4. Woodthorpe, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXVI. 24. Voir aussi Shway Yoe, *The Burman*, I. 286.
5. Alabaster, *Wheel of the Law*, p. 212 *sq. Cf.* Gaidoz, *loc. cit.* p. 14 *sq.*
6. Voir Nyrop, *Romanske Mosaiker*, p. 73 *sqq. Cf. infra*, p. 469 *sq.*

que celui-ci s'était vanté de pouvoir bâtir une tour encore plus belle, s'il le voulait[1]. Un pont, que bâtissait sur le Jargoat Chunâr un certain radja des Indes, s'étant plusieurs fois écroulé, on sacrifia un brahmane à la divinité locale : aujourd'hui, « elle est devenue le « Marî » ou esprit du lieu et on célèbre régulièrement son culte quand les temps sont difficiles[2] ». Si l'on songe que le sacrifice aux fondations avait pour objet de protéger les vivants contre les attaques de l'esprit du lieu, l'on comprend fort bien que l'ombre de la victime en soit venue à être considérée, avec le temps, comme un esprit tutélaire; et il n'en était que plus naturel d'attribuer au mort un fonction protectrice dans les cas où il était enterré à la porte; mais si on l'y enterrait, c'est, j'imagine, simplement parce que cet endroit était supposé le plus dangereux. La porte d'une ville correspond à l'entrée d'une maison : or l'on a presque partout regardé le seuil comme le domaine propre de ceux que les Maures appellent « les maîtres du lieu[3] ».

Le sacrifié, qui parfois passe pour un gardien, est parfois considéré comme un messager. Les Maya du Yucatan assuraient que les victimes humaines sacrifiées aux époques de danger allaient faire connaître au monde des esprits les besoins du peuple[4]. De même au Grand Benin. Lorsque le grand Jùjuman avait terminé la prière où il implorait Ogiwo de ne laisser venir au Benin aucune maladie, il s'adressait en ces termes aux esclaves, avant qu'on ne les assommât pour les lier aux poteaux du sacrifice : « Voilà ce qu'il faut dire à Ogiwo : saluez-le convenablement[5] ». De même, l'esclave que l'on sacrifiait au grand Juju était porteur d'un message pour lui[6]; et la femme que l'on sacrifiait en temps de pluie excessive avait dans la bouche un message pour le dieu de la pluie[7]. Ling Roth émet cette idée que les sacrifices humains du

1. Nyrop, *op. cit.* p. 73.
2. Crooke, *Popular Religion of Norhern India*, II. 174.
3. Voir Trumbull, *Threshold Covenant*, *passim*.
4. Dorman, *op. cit.* p. 213.
5. Moor and Roupell, cités par Read and Dalton, *op. cit.* p. 7: et par Ling Roth, *Great Benin*, p. 72.
6. *Supra*, p. 461.
7. *Supra*, p. 450.

Benin « visaient surtout à expédier des prières, par des messagers spéciaux, pour le bien de la communauté, vers les esprits des disparus, ou d'autres esprits, comme les esprits des perles, le Dieu de la Pluie, le Dieu du Soleil, le Dieu Ogiwo »; et ainsi s'explique selon lui « un culte qui a régné sur le monde entier[1] ». Mais, au Yucatan et au Benin tout comme ailleurs, on sacrifiait la victime humaine dans le dessein avoué de détourner du roi, ou de la communauté, quelque danger mortel. J'en conclus que, là aussi, le rite avait pour objet primitif d'offrir un substitut, même si le substitut a pu être employé plus tard comme messager.

Je n'affirme pas que la pratique du sacrifice humain soit dans tous les cas fondée sur l'idée de substitution; la croyance qu'un certain dieu désire de tels sacrifices peut évidemment condnire ses adorateurs à satisfaire ce goût pour des raisons diverses. Mais je pense qu'il est suffisamment démontré que les hommes, lorsqu'ils offrent un de leurs semblables en sacrifice aux dieux, le font en général dans l'espoir de se sauver eux-mêmes. Le sacrifice humain est essentiellement une méthode d'assurance sur la vie, méthode absurde sans doute à notre point de vue, mais ce n'est pas un acte de cruauté gratuite. Lorsqu'on le pratique pour le salut de la communauté ou dans un cas de détresse nationale, il n'est pas d'une cruauté beaucoup plus évidente que celle qui consiste à préconiser la peine de mort au nom de l'utilité sociale, ou à envoyer des milliers d'hommes se faire tuer sur le champ de bataille pour l'avantage de leur pays. La coutume du sacrifice humain admet que l'on prenne la vie d'un individu pour épargner la vie du grand nombre, ou la vie d'un inférieur pour sauver une vie plus utile à tous. S'il arrive, en temps de disette ou de peste, que l'on sacrifie le roi ou le chef, c'est sans doute qu'on le tient pour personnellement responsable de la calamité[2]. Très souvent, les victimes sont des prisonniers de guerre, des étrangers, des es-

1. Ling Roth, *op. cit.* p. 72.
2. *Cf.* Frazer, *Golden Bough*, I. 15 *sq.*

claves, des criminels, bref, des gens dont la vie ne vaut pas grand'chose. Et souvent ces vcitimes sont les seules que tolère la coutume.

Il en était généralement ainsi chez les anciens Teutons[1], encore qu'ils aient souvent attribué d'autant plus d'efficacité au sacrifice que la victime était plus distinguée, et plus proche parente du sacrificateur[2]. Les Gaulois, dit César, « considèrent que les dieux immortels acceptent mieux l'offrande de ceux que l'on a surpris volant, pillant, ou commettant un délit de ce genre : mais si ceux-ci viennent à manquer, ils recourent aux innocents eux-mêmes[3] ». Diodore de Sicile affirme qu'autrefois les Carthaginois sacrifiaient à Saturne les fils des plus éminents personnages, mais que, plus tard, ils achetèrent secrètement des enfants et les élevèrent à cette fin[4]. Les guerres des anciens Mexicains avaient principalement pour objet la capture de prisonniers destinés aux sacrifices : on immolait encore des esclaves achetés dans le même dessein, et des criminels, « que l'on condamnait à expier leurs crimes par le sacrifice de leur vie[5] ». Les Yucatans sacrifiaient leurs prisonniers de guerre, et ce n'est qu'à défaut de ceux-ci qu'ils immolaient leurs propres enfants, « plutôt que de laisser les dieux manquer du nécessaire[6] ». Au Guatémala, les victimes étaient des esclaves, ou des captifs, ou, chez les Pipiles, des enfants illégitimes, âgés de six à douze ans, et appartenant à la tribu[7]. En Floride, on choisissait la victime offerte pour la moisson parmi les Espagnols naufragés sur la côte[8]. Les Péruviens de l'époque antérieure aux Incas « sacrifiaient », nous dit Garcilasso de la Vega, « des objets ordinaires, animaux ou maïs, et aussi des hommes et des femmes de tout âge, faits prisonniers dans leurs guerres intestines[9] ». Chez les peuplades de langue Tchi de la Côte de l'Or, « on sacrifie ordinairement aux dieux des prisonniers de guerre, ou des esclaves, qui sont de préférence étrangers, car un dieu protecteur n'aime pas beaucoup le sacrifice de son propre peuple[10] ». Au Grand-Benin, d'après le capitaine Roupell, on gardait pour les sacrifices des « méchants » ou des gens gravement malades, et tous esclaves[11]. A Fidji, les victimes étaient presque toujours des prisonniers de guerre, parfois des esclaves achetés à d'autres tribus[12]. A Noukahiva, « la coutume exige que les sacrifiés soient d'une nation voisine, et d'habitude on les y dérobe[13] ». A Tahiti, « les malheureux que l'on désignait étaient soit des prisonniers de guerre, soit des gens qui s'étaient rendus désagréables aux chefs ou aux prêtres[14] ».

1. Grimm, *Teutonic Mythology*, I. 45.
2. Holtzmann, *Deutsche Mythologie*, p. 232.
3. César, *De bello gallico*, VI. 16.
4. Diodore de Sicile, XX, 14.
5. Clavigero, *op. cit.* I. 282.
6. Bancroft, *op. cit.* II. 704.
7. Stoll, *op. cit.* p. 40.
8. Bry, *op. cit.* p. 11.
9. Garcilasso de la Vega, *op. cit.* I. 50.
10. Ellis, *Tshi-speaking Peoples*, p. 170.
11. Ling Roth, *Great Benin*, p. 70
12. Hale, *U. S. Exploring Expedition Vol. VI. Ethnography and Philology*, p. 57. *Cf.* Wilkes, *op. cit.* III. 97.
13. Lisiansky, *op. cit.* p. 81 *sq.*
14. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 346.

Les Murut de Bornéo « ne sacrifient jamais l'un des leurs : ou bien ils font un prisonnier dans une tribu hostile, ou bien ils envoient marchander un esclave dans une tribu amie[1] ». Il est, paraît-il, contraire à la coutume des Kayans de vendre ou de sacrifier l'un des leurs[2]. Les tribus des Monts Garo « choisissent généralement leurs victimes dans les villages Bengalis de la plaine[3] ». Pour les Kandhs, il faut que la victime soit étrangère. « Si nous versons notre propre sang », disent-ils, « nous n'aurons pas de postérité[4] »; et les enfants des Mériahs eux-mêmes, élevés en vue du sacrifice, n'étaient jamais offerts dans le village de leur naissance[5].

Divers peuples primitivement adonnés aux sacrifices humains y ont ensuite renoncé volontairement, quand leur civilisation s'est développée. Cet abandon est dû, pour une part, à l'accroissement et à l'expansion de la sympathie, mais aussi à un changement dans les idées. A mesure qu'augmentaient les lumières, les hommes ont perdu leur foi en cet enfantin procédé de substitution et, dès-lors, l'ont jugé non seulement inutile, mais blâmable; et cette aversion sentimentale les a conduits, avec le temps, à croire que la divinité n'aimait plus les sacrifices, et même leur était hostile. Le brahmanisme a peu à peu aboli les immolations de victimes humaines, qui étaient incompatibles avec le précepte de l'*a'.imsâ*, du respect pour tout ce qui a vie; « et la libération de la victime, ou la substitution en ses lieu et place d'une figure faite de pâte de farine, qui étaient de tolérance, finirent par être de précepte[6] ». D'après le Mahabharata, le prêtre qui accomplit un sacrifice humain est jeté en enfer[7]. En Grèce, à l'époque historique, les meilleurs esprits du moins avaient horreur de cette coutume, que l'on croyait encore nécessaire dans certains cas[8]. Les Romains éclairés la condamnaient sévèrement. Cicéron en parle comme d'une « pratique monstrueuse et barbare » qui déshonorait encore la Gaule de son temps[9]; et Pline, citant les mesures prises

1. Denison, cité par Ling Roth, *Natives of Sarawak*, II. 216.
2. Burns, dans *Jour. of India Archipelago*, III. 145.
3. Godwin-Austen, dans *Jour. Anthr. Inst.* II. 394.
4. Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 121.
5. Campbell, *Wild Tribes of Khondistan*, p. 53.
6. Barth, *Religions of India*, p. 97. On donne le texte de l'original français (*Religions de l'Inde*, p. 94).
7. *Supra*, p. 463.
8. Stengel, *op. cit.* p. 117. *Cf.* Donaldson, *loc. cit.* p. 464.
9. Cicéron, *Pro Fonteio*, 10 (21).

contre elle par Tibère, dit que l'on ne peut pas évaluer la dette du monde envers les Romains, à cause de leurs efforts pour y mettre fin[1].

Cette répugnance croissante pour le sacrifice humain a fait naître diverses pratiques destinées à le remplacer[2]. Festus parle de la coutume italienne, qui promettait en sacrifice aux dieux quiconque viendrait à naître au printemps qui suivait le vœu; et, ajoute-t-il, comme il semblait cruel de tuer des innocents, on attendait qu'ils fussent devenus adultes; puis on les menait, voilés, hors des limites du territoire[3]. Dans divers peuples, on offrait, au lieu d'hommes, des effigies humaines ou des animaux.

Les Malais de la Péninsule offrent aux esprits, sur les plateaux du sacrifice, des effigies humaines en pâte, que l'on appelle expressément « les substituts »; et c'est dans le même sens que tendent les instructions des magiciens, disant que « si l'esprit a faim d'une victime humaine, un coq peut la remplacer[4] ». En Egypte, le roi Amosis ordonna, dit-on, de brûler au temple d'Héliopolis trois images de cire, au lieu des trois hommes que l'on y sacrifiait auparavant[5]. Les Romains offraient des poupées[6]. Dans les vieilles familles hindoues de la secte des Vamacharis règne encore la coutume de sacrifier une effigie au lieu d'un être vivant[7]. Aux Indes, en Grèce, à Rome, on substituait aussi des animaux aux victimes humaines[8]. On trouve sans doute des traces d'une substitution analogue dans l'histoire biblique de l'échange d'Isaac, et dans le sacrifice pascal[9]. Sur la Côte de l'Or, la victime humaine jadis destinée au dieu du Prah est aujourd'hui remplacée par un taureau, que l'on engraisse à cet effet[10].

Ailleurs, on a remplacé le sacrifice humain par des pratiques comportant l'effusion du sang humain, mais sans perte de vie. C'est ainsi qu'en Laconie Lycurgue institua la flagellation des jeunes gens à l'autel d'Artémis Orthia, au lieu des sacrifices humains qu'on lui offrait jusqu'a-

1. Pline, *Historia naturalis*, XXX. 4 (1).
2. *Cf.* Krause, Die Ablösung der Menschenopfer, dans *Kosmos*, 1878, III. 76 *sqq.*
3. Festus, *op. cit.* Ver sacrum, p. 379.
4. Skeat, *Malay Magic*, p. 72.
5. Porphyre, *op. cit.* II. 55.
6. Leist, *Græco-italische Rechtsgeschichte*, p. 272 *sqq.*
7. Rajendralala Mitra, *op. cit.* II. 109 *sq.*
8. Leist, *Græco-italische Rechtsgeschicht*, p. 267 *sqq.* Frazer, *Golden Bough*, II. 38, n. 2. Pausanias, IX. 8. 2. Pour les diverses modifications du sacrifice humain aux Indes, voir Wilson, *Works*, II. 267 *sq.* Crooke, *Popular Religion of Northern India*, II. 175 *sq.*
9. Voir *supra*, p. 460.
10. Ellis, *Tshi-speaking Peoples*, p. 66.

lors[1]. Euripide représente Athénè ordonnant qu'à l'occasion des fêtes d'Artémis, déesse de Tauride, le prêtre « lève son couteau sur une gorge humaine, et que le sang coule », pour dédommager la déesse du sacrifice d'Oreste, « pour satisfaire ses droits sacrés, et pour lui rendre les honneurs qui lui sont dus[2] ». Souvent aussi on trouve la saignée ou la mutilation pratiquées dans le même but que le sacrifice humain, sans doute en vertu du principe *pars pro toto*, bien qu'il soit malaisé d'affirmer que ce sont là de véritables survivances d'un sacrifice antérieur.

Outre la cérémonie du *nawgia*, déjà décrite[3], les insulaires des Tongas possèdent une autre cérémonie, le *tootoo-nima*, ou ablation, en sacrifice aux dieux, d'une partie du petit doigt, pour obtenir la guérison d'un parent supérieur. Et cette coutume était si répandue, au temps de Mariner, qu'il n'était presque personne dans l'archipel qui n'eût perdu un petit doigt ou même les deux, ou du moins une bonne partie de l'un et l'autre[4]. La littérature chinoise abonde en exemples de gens qui se sont amputés d'une partie de leur chair pour obtenir la guérison de parents ou de grands-parents. La plupart du temps, on ne dit pas comment on servait cette chair ; mais il est parfois expressément indiqué que l'on en faisait une bouillie ou un potage, ou qu'on la mêlait aux médicaments. De Groot prétend que c'est tout d'abord l'attribution de vertus thérapeutiques aux diverses parties du corps qui inspira cette mutilation filiale. Mais il ajoute : « Souvent aussi, nous voyons que les coupeurs-de-cuisses invoquent préalablement le Ciel, implorant solennellement la puissance supérieure d'accepter leur propre corps en remplacement de la vie du malade qu'ils veulent sauver; ainsi leur mutilation présente le caractère d'une immolation d'eux-mêmes[5] ». Suivant le témoignage d'un écrivain indigène, on ne trouve guère au Bengale de maison convenable dont la maîtresse n'a pas, un jour ou l'autre, versé son sang, croyant ainsi satisfaire la déesse Chandika. « Toutes les fois que son mari ou son fils est gravement malade, elle fait vœu, si elle obtient la guérison, de régaler la déesse de sang humain... Après quelques cérémonies, elle se découvre la poitrine, et à l'aide d'un *naruna*, ou ciseau à ongles, elle se fait entre les seins une entaille légère, d'où coulent quelques gouttes de sang qu'elle offre à la déesse[6] ». Garcilasso de la Vega affirme que, parmi les Péruviens de l'époque antérieure aux Incas, s'il y en avait qui sacrifiaient des hommes, il en était d'autres qui, tout en mélangeant du sang humain à leurs sacrifices,

1. Pausanias, III. 16. 10.
2. Euripide, *Iphigenia in Tauris*, 1458 *sqq*.
3. *Supra*, p. 460.
4. Mariner, *op. cit.* II. 222.
5. De Groot, *Religious System of China*, (vol. IV) II. 386 *sq*.
6. Rajendralala Mitra, *op. cit.* I. 111 *sq*.

se contentaient dans ce but de saigner les bras et les jambes, selon l'importance du sacrifice; dans les occasions solennelles, on saignait le nez à sa racine, là où le rejoignent les sourcils[1].

Une forme du sacrifice humain a survécu à toutes les autres : c'est le sacrifice pénal des délinquants. Il ne saurait être question de scrupule moral en présence d'un rite comprenant un châtiment que l'on croit mérité. Et même, on trouve encore cette forme du sacrifice humain quand l'offrande d'animaux ou d'objets inanimés est déjà tombée en désuétude, ou ne conserve qu'une valeur de symbole. Car c'est le seul sacrifice qui suppose les dieux apaisés par le seul fait de la mort de la victime; et quand depuis longtemps on ne prête plus aux dieux de besoins matériels, on les croit encore capables de ressentir la colère et le désir de vengeance. La dernière trace de sacrifices humains n'a vraiment disparu que le jour où la peine de mort a cessé d'avoir en vue l'apaisement des dieux irrités

On sacrifie des êtres humains non seulement aux dieux. mais aux morts, pour qu'ils servent à ceux-ci de compagnons ou de serviteurs, ou qu'ils satisfassent leur désir de vengeance.

Par le monde entier, l'on a immolé, pour le service des morts, des êtres humains qui généralement ont été des esclaves, des épouses, des prisonniers de guerre, ou même des amis du mort[2]. Ce rite se présente ou s'est présenté, plus ou moins largement, à Bornéo[3] et aux Philippines[4], en Mélanésie et en Polynésie[5], en diverses parties très différentes de l'Afrique[6], et parmi quelques tribus amé-

1. Garcilasso de la Vega, *op. cit.* I. 52.

2. Voir Tylor, *Primitive Culture*, I. 458 *sqq.* Spencer, *Principles of Sociology*, I. 203 *sqq.* Liebrecht, *Zur Volkskunde*, p. 380 sq. Schneider, *Naturvölker*, I. 202 *sqq.* Hehn, *op. cit.* p. 416 *sqq.* Westermarck, *History of Human Marriage*, I. 317 *sq.* Frazer, *Pausanias*, III. 199 *sq.*

3. Brooke, *Ten Years in Sarawak*, I. 74. Hose and McDougall, Relations between Men and Animals in Sarawak, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXI. 207 *sq.* Bock, *Head-Hunters of Borneo*, p. 210 n., 219 *sq.*

4. Blumentritt, Der Ahnenkultus und die religiôsen Anschauungen der Malaien des Philippinen Archipels, dans *Mittheil. d. Geogr. Gesellsch. in Wien*, XXV, 152 *sq.*

5. Westermarck, *op. cit.* I. 318 *sq.* Brenchley, *op. cit.* p. 208 (indigènes de Tana). Williams and Calvert, *op. cit.* p. 161 *sq.* (Fidjiens). Lisiansky, *op. cit.* p. 81 (Noukahiviens). Mariner, *op. cit.* II. 220 *sq.* (insulaires de l'archipel Tonga). Taylor, *Te Ika a Maui*, p. 218 (Maoris). Von Kotzebue, *op. cit.* III. 247 (insulaires des Sandwich).

6. Rowley, *Africa Unveiled*, p. 127. *Idem*, *Religion of the Africans*, p. 102 *sq.* Schneider, *Religion der afrikanischen Naturvölker*, p. 118 *sqq.* Wester-

ricaines[1]. En Amérique, toutefois, ce rite a atteint son plein développement dans les nations les plus civilisées : Amérique Centrale, Mexique, Bogota et Pérou[2]. On a des preuves que les cérémonies funèbres des anciens Egyptiens comprenaient parfois un sacrifice humain à la porte du tombeau; mais c'était là une exception, du moins quand l'Egypte fut entrée dans la période de sa grandeur[3]. On a émis l'idée qu'en Chine la coutume d'enterrer des vivants avec les morts était immémoriale au point de se perdre dans la nuit des âges; et que si les cas signalés par les livres chinois sont relativement récents, c'est parce que cette coutume était assez courante, en les temps les plus reculés, pour ne pas sembler digne de remarque aux annalistes et aux chroniqueurs[4]. Au xiv^e siècle de notre ère, le sacrifice funéraire d'êtres humains fut aboli, même pour les empereurs et les membres de leur famille[5]. Mais il subsiste encore en Chine sous une autre forme. « Des filles, des brus, des veuves, particulièrement imbues de cette doctrine qu'étant la propriété de leur père, beau-père ou mari, elles lui doivent la dévotion et la soumission les plus absolues, se donnent souvent la mort pour le suivre dans l'autre monde ». Certes, on a décrété que l'on n'accordera pas de distinctions officielles à ces « suttees », alors que l'on en accorde aux veuves, aux concubines, aux fiancées, qui se contentent de renoncer définitivement au mariage : malgré tout, le « suttéisme » des veuves et des fiancées trouve autant d'admirateurs que jadis, et il est certain que mainte femme y est incitée, ou même contrain-

marck, *op. cit.* I. ?17 *sq* Ramseyer and Kühne, *Four Years in Ashantee*, p. 50. Mockler-Ferryman, *British Nigeria*, p. 235, 259 *sqq.* Burton, *Mission to Gelele*, II. 19 *sqq.* (Dahoméens). *Idem*, *Abeokuta*, I. 220 *sq.* *Idem*, *Lake Regions of Central Africa*, I. 124 (Wadous); II. 25 *sq.* (Wanyamwézis). Wilson, *Western Africa*, p. 203, 219. Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 159 *sqq.* *Idem*, *Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 117, 118, 121 *sqq.* Nachtigal, *Sahara und Sudan*, II. 687 (Somraï et Njillem). Baker, *Ismaïlia*, p. 317 *sq.* (Wanyoro). Casati, *Ten Years in Equatoria*, I. 170. (Mambettou). Callaway, *Religious System of the Amazulu*, p. 212 *sq.*

1. Spencer, *Principles of Sociology*, I. 204. Dorman, *op. cit.* p. 210 *sqq.* Westermarck, *op. cit.* I. 317. Macfie, *Vancouver Island and British Columbia*, p. 448. Charlevoix, *Voyage to North America*, II. 196 *sq.* (Natchez). Rochefort, *Histoire naturelle et morale des Iles Antilles*, p. 568 *sq.* (Caraïbes).

2. Tylor, *Primitive Culture*, I. 461. Spencer, *Principles of Sociology*, I. 205. Dorman, *op. cit.* p. 212 *sqq.* Acosta, *op. cit.* II. 313, 314, 344 (Péruviens).

3. Wiedemann, *Ancient Egyptian Doctrine of the Immortality of the Soul*, p. 62 n.

4. De Groot, *op. cit.* (vol. II I. 721.

5. *Ibid.* (vol. II) I. 724.

te, par sa propre famille[1]. Schrader remarque : « Il n'est plus possible de douter que l'ancienne coutume indogermanique ordonnât à la femme de mourir avec le mari[2] ». On a prétendu, il est vrai, que la crémation des veuves est, aux Indes, chose assez récente[3]; pourtant, même si l'on admet que la règle moderne de brûler les « suttees » est une corruption du rite brahmanique primitif, il semble qu'il y faille voir non pas une récente invention des prêtres hindous, mais la restauration d'un rite ancien, datant d'une époque antérieure au Véda lui-même[4]. On trouve dans le rituel védique des cérémonies qui, évidemment, indiquent l'existence antérieure de ce rite[5]. La Grèce nous donne l'exemple d'Evadné, se jetant sur le bûcher funèbre de son époux[6], et du suicide des trois veuves de Messénie, dont parle Pausanias[7]. On constate le suicide des veuves, devenu, semble-t-il, coutume régulière, chez les Scandinaves[8], les Hérules[9] et les Esclavons[10]. « Il semble bien », dit Ralston, « qu'il soit prouvé, sans contestation possible, que les veuves esclavonnes, il y a mille ans, se donnaient la mort pour accompagner leurs maris défunts dans le monde des esprits »; et si le défunt était un homme riche et distingué, on le consolait encore par le sacrifice de ses esclaves[11]. On pratiquait ces offrandes funéraires d'esclaves chez les Teutons[12] et chez les Gaulois au temps de César[13] : l'Iliade nous parle des douze captifs que l'on plaça sur le bûcher de Patrocle[14].

Suivant les notions primitives, ce n'est pas seulement pendant leur vie que les hommes avaient besoin de femmes et de serviteurs, mais aussi après leur mort. La fa-

1. *Ibid.* (vol. II) I. 735; 754, 748.
2. Schrader, *Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples*, p. 391.
3. Hopkins, *op. cit.* p. 274.
4. Tylor, *Primitive Culture*, I. 465 *sqq.* Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 331.
5. *Rig-Veda*, X. 18. 18 *sq.* Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 165. Hillebrandt, Eine Miscelle aus dem Vedaritual, dans *Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Gesellsch.* XL, 711. Oldenberg, *Religion des Veda*, p. 587.
6. Euripide, *Supplices*, 1000 *sqq.*
7. Pausanias, IV. 2. 7.
8. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 451.
9. Procope, *op. cit.* II. 14.
10. Dithmar de Merseburg, *Chronicon*, VIII. 2. (Pertz, *Monumenta Germaniæ historica*, V. 861). Zimmer, *op. cit.* p. 330.
11. Ralston, *Songs of the Russian People*, p. 327 *sq.*
12. Grimm, *op. cit.* p. 344.
13. César, *De bello gallico*, VI. 19. Dans les anciennes annales d'Irlande on relève au moins une trace de sacrifice humain offert comme rite funèbre (Cusack, *History of the Irish Nation*, p. 115 n).
14. *Iliade*, XXIII, 175.

mille cherchait à satisfaire ces besoins du défunt soit par affection, soit par crainte de lui refuser ce qui lui appartenait — ses femmes, ses esclaves. La destruction de ces innocentes victimes semblait justifiée par leur position sociale inférieure et leur sujétion à leur mari ou à leur maître. Mais avec les progrès de la civilisation ce sacrifice tend à disparaître, peut-être un peu parce que les idées sur l'état qui suit la mort se modifient; mais surtout, j'imagine, parce que le sentiment public se révolte là contre. La coutume se réduit alors à n'être plus qu'une survivance. On en trouve sans doute un exemple dans celle qui règne chez les Takillis de l'Amérique du Nord : les parents du mort forcent la veuve à rester couchée sur le bûcher, tandis qu'on l'allume, et jusqu'au moment où la chaleur devient intolérable[1]. Dans l'ancienne Egypte, on plaçait dans la tombe ou à côté d'elle de petites figurines d'argile, de bois, de pierre, de bronze, faites à la ressemblance d'êtres humains et portant certaines formules, avec l'espoir, sans doute, que ces figurines parviendraient à la vie et seraient pour le mort des serviteurs utiles[2]. De même, au Japon[3] et en Chine, l'on plaça de très bonne heure, dans les tombeaux ou près des tombeaux, des images qui remplaçaient les sacrifices humains; et l'on a toujours considéré ces images comme destinées à la même existence virtuelle dans l'autre monde que des épouses, des concubines, des serviteurs vivants. Une autre coutume, en Chine, permit de remplacer les immolations primitives en autorisant famille et esclaves du défunt à s'installer simplement sur la tombe, au lieu d'y entrer, pour offrir des sacrifices aux mânes; et en interdisant aux veuves de se remarier[4].

Le sacrifice des vivants aux morts ne repose pas seulement sur l'idée qu'il faut à ceux-ci des esclaves et des compagnons. Il est fort probable qu'en bien des cas le

1. Wilkes, *U. S. Exploring Expedition*, IV. 453.
2. Wiedemann, *Ancient Egyptian Doctrine of the Immortality of the Soul*, p. 63.
3. Tylor, *Primitive Culture*, I. 463.
4. De Groot, (vol. II) I.794 *sqq*.

sacrifice funéraire d'hommes et d'animaux comportait le dessein de vivifier les esprits du mort par la chaude et rouge sève de la vie[1]. C'est là, semble-t-il, le sens de la coutume dahoméenne qui consiste à répandre du sang sur les tombeaux des ancêtres du roi[2]. De même, en pays Achanti, « il est fréquent et ordinaire d'arroser les tombeaux des rois par des sacrifices humains[3] ». Dans le conte populaire allemand du « Fidèle Jean », la statue dit au roi : « Si, de vos propres mains, vous décapitez vos deux enfants pour m'asperger de leur sang, je renaîtrai à la vie[4] ». Dans la pensée des simples, des primitifs, le sang est la vie; recevoir, transmettre le sang, c'est recevoir, transmettre la vie; l'âme des morts, qui désire la vie, aime donc le sang. Les ombres dans l'Hadès sont avides de boire le sang que va sacrifier Odysseus, et qui pour un instant leur rendra la vie[5]. Et il faut que l'âme obtienne ce qu'elle désire, ou elle viendra peut-être attaquer les vivants. En diverses parties du monde règne la croyance que les morts exsangues quittent, la nuit, leurs tombeaux, et cherchent une vie nouvelle dans le sang qu'ils tirent des vivants[6]. Même en plein XVIII^e^ siècle, cette croyance causa en Hongrie une épidémie de terreur, qui aboutit à une exhumation générale, et à la crémation des dépouilles suspectes[7]. Il se peut aussi que les mutilations et les saignées que l'on s'impose aux funérailles aient en partie pour objet de restaurer l'âme du disparu[8]. A Samoa, quand les pleureurs se frappaient le crâne avec des pierres jusqu'à faire couler le sang, c'était « une offrande de sang » pour le mort[9].

Enfin, de même que l'on sacrifie des malfaiteurs pour apaiser la colère des dieux, de même aussi l'on tue souvent des meurtriers pour assouvir la soif de vengeance de leur

1. *Cf.* Spencer, *Principles of Sociology* I. 288 *sq.* Rockholz, *Deutscher Glaube und Brauch*, I. 55. Sepp, *Völkerbrauch bei Hochzeit, Geburt und Tod*, p. 154. Trumbull, *Blood Covenant*, p. 110 *sqq.*
2. Reade, *Savage Africa*, p. 51 *sq.*
3. Bowdich, *Mission from Cape Castle to Ashantee*, p. 289.
4. Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, p. 29 *sq.*
5. Odyssée, XI. 153.
6. Trumbull, *Blood Covenant*, p. 114 *sq.*
7. Farrer, *Primitive Manners and Customs*, p. 23 *sq.*
8. *Cf.* Spencer, *Principles of Sociology*, I. 181 *sq.*
9. Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 227.

victime. Nous verrons, dans le chapitre suivant, que la mise à exécution de la vengeance du sang se classe en grande partie sous cette rubrique : « Sacrifices humains en l'honneur des morts ».

CHAPITRE XX

LA VENGEANCE DU SANG ET LA COMPENSATION. LA PEINE CAPITALE

Selon la coutume primitive, tout meurtrier peut à son tour être tué par les proches de sa victime; ou à défaut du meurtrier, tout autre membre de sa famille, de son clan, de sa tribu[1]. C'est la « vengeance du sang », la vendetta, que l'on rencontre chez quantité de sauvages et de barbares existant encore, et qui a longtemps survécu dans des peuples de culture plus élevée.

Nous la trouvons en pleine civilisation japonaise, non à l'état de simple fait, mais de coutume sanctionnée par la loi. Le vengeur était tenu seulement d'observer certaines règles et certaines formalités prescrites; il y avait un fonctionnaire attitré à qui il devait faire part de sa résolution, en lui signifiant le délai que l'on se proposait de ne pas dépasser. Peu importait la manière dont on tuait son ennemi; toutefois, même dans les temps anciens, celui qui avait recours à l'assassinat était répréhensible[2]. Chez les Hébreux, la vengeance du sang existait encore à l'époque des Juges et des Rois, et même plus tard. Sous l'ancienne royauté, dit Wellhausen, « l'administration de la justice, en ses meilleurs jours, ne faisait guère que seconder fai-

1. Nous avons discuté plus haut (p. 34 *sqq.*) la responsabilité collective généralement englobée dans la querelle du sang.

2. Rein, *Japan*, p. 326. Dautremer, The Vandetta or Legal Revenge in Japan, dans *Trans. As. Soc. Japan*, XIII, 84 *sq.*

blement l'initiative privée[1] ». Il est de règle chez les Arabes que celui qui verse le sang en doit compte à la famille de sa victime[2]. Le Koran dit : « O croyants ! le talion vous est prescrit pour les tués[3] !... » Dans l'ancien Iran, la vengeance du sang survécut à l'institution des tribunaux[4]. On trouve des preuves de son existence parmi les premières populations aryennes de l'Inde, bien que les Soutras ne parlent pas de la vengeance du sang comme d'une coutume vivante[5]. Chez les Grecs, ce n'est qu'après l'âge homérique que l'on cessa d'y voir un principe fondamental et que le vengeur se transforma en accusateur[6]. En Gaule et en Irlande, où la justice pourtant était rendue par les Druides ou Brehons, il semble bien que ses décisions n'aient été que des sentences arbitrales, laissant toute liberté à l'offensé de se faire lui-même l'instrument de la loi[7]. Dans la préface du Senchus Mór, nous lisons que l'usage des représailles régnait en Irlande avant Saint Patrice, qui apporta le pardon des offenses[8]. On sait qu'en Ecosse la querelle du sang existait encore entre les clans dans les temps modernes; à l'époque catholique, l'Eglise elle-même reconnaissait la puissance de la coutume en ne baptisant pas la main droite des garçons, libre ainsi de frapper l'ennemi d'un coup plus terrible et non sanctifié[9]. En Angleterre, du moins théoriquement, l'homicide avait encore le choix, au x[e] siècle, entre les deux termes de cette alternative : ou soutenir sa querelle contre la famille de la victime, ou payer le *wer*[10]; et longtemps après la Conquête, nous trouverons une loi dirigée contre le système de la

1. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, p. 467.
2. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, p. 85.
3. *Koran*, II. 173. Le Dr J. C. Mardrus, dans sa version des « Sourates essentielles », p. 266, traduit : « O vous qui croyez, elle est écrite pour vous la loi du talion au sujet de ceux qui sont tués ». *Cf. ibid.* XVI, 35.
4. Geiger, *Civilization of the Eastern Iranians*, II. 31 *sqq.*
5. Leist, *Alt- arisches Jus Gentium*, p. 422.
6. *Idem*, *Græco-italische Rechtsgeschichte*, § 50 *sq.*, surtout p. 375, 381. Il semble que Rome ait supprimé de très bonne heure la vengeance du sang. On en trouve bien l'écho dans quelques légendes; mais, même là, on la représente comme une chose blâmable (Mommsen, *History of Rome*, I. 190).
7. Maine, *Early History of Institutions*, lect. 2. D'Arbois de Jubainville, Des attributions judiciaires de l'autorité publique chez les Celtes, *Revue Celtique*, VII. 5. *Ancient Laws of Ireland*, III. p. LXXXIX.
8. Skene, *Celtic Scotland*, III. 152.
9. Mackintosh, *History of Civilisation in Scotland*, II. 279.
10. Pollock and Maitland, *History of English Law before the Time of Edward I*, I. 48.

vengeance privée[1]. En Frise, en Basse-Saxe, dans certaines parties de la Suisse, la querelle du sang ne laissait pas de sévir encore au XVI^e siècle[2]. En Italie elle se pratiquait sur une grande échelle, même dans les classes supérieures, aux XVI^e et XVII^e siècles[3]. Elle persiste aujourd'hui en Corse[4], en Albanie[5], et au Monténégor[6].

On regarde la vengeance du sang non seulement comme un droit, mais comme un devoir. Pour l'indigène de l'Australie Occidentale, il n'est pas de devoir plus sacré que de venger la mort d'un proche. « Tant qu'il n'a pas rempli ce devoir, il est constamment vitupéré par les vieilles femmes; s'il est marié, ses épouses ne tardent pas à le quitter; s'il ne l'est pas, les jeunes filles refusent de lui parler; sa mère se lamente à grands cris d'avoir donné le jour à un fils si dégénéré; son père le traite avec mépris; il n'entend que reproches de toutes parts[7] ». Dans les tribus de Victoria (partie occidentale), « on se croirait tenu en conscience de tuer son meilleur ami pour venger la mort d'un frère, et on le ferait sans hésiter[8] ». Décrivant les Esquimaux voisins du détroit de Behring, Nelson constate que la vengeance du sang leur est un devoir sacré, qui incombe au plus proche parent mâle. Si le fils de la victime est trop jeune, il lui appartient de se venger dès qu'il parvient à la puberté[9]. Chez les Dakotas, « personne ne peut éluder cette loi des représailles; l'opinion publique flétrirait qui tenterait de s'y dérober[10] ». Les indigènes du Brésil font une obligation morale, un cas de conscience, au fils, au frère, au neveu, de venger la mort du père, du frère, de l'oncle[11]. Im Thurn remarque au sujet des Indiens de Guyane :

1. Cherry, *Growth of Criminal Law in Ancient Communities*, p. 85.
2. Günther, *Idee der Wiedervergeltung*, I. 207 *sq.* Frauenstädt, *Blutrache und Todtschlagsühne im Deutschen Mittelalter*, p. 21. *Cf.* Arnold, *Deutsche Urzeit*, p. 342.
3. Simonde de Sismondi, *Histoire des républiques italiennes du moyen âge*, XVI. 456.
4. Gregorovius, *Wanderings in Corsica*, I. 176 *sqq.*
5. Gopcevic, *Oberalbanien und seine Liga*, p. 322 *sqq.*
6. Kohl, *Reise nach Istrien*, I. 406 *sqq.* Popovic, *Recht und Gericht in Montenegro*, p. 69.
7. Grey, *Journals of Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia*, II. 240.
8. Dawson, *Australian Aborigines* p. 71.
9. Nelson, Eskimo about Bering Strait, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVIII, p. 292 *sq.*
10. Domenech, *Seven Years' Residence in the Great Deserts of North America*, II. 338.
11. Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's*, I. 128.

« Dans toute société primitive qui n'a ni lois écrites, ni pouvoir judiciaire suprême, la vengeance a toujours passé pour un devoir sacré[1] ». Confucius affirmait nettement et sans détour que c'était un devoir de venger le meurtre d'un père ou d'un frère[2]. Au Japon, quiconque avait la faiblesse de ne pas chercher à mettre à mort le meurtrier de son père ou de son seigneur était obligé de se cacher et, dès ce jour, ses compagnons le méprisaient[3] ». Le Seigneur dit à Moïse : « C'est le vengeur du sang qui fera mourir le meurtrier; quand il le rencontrera, il le tuera[4] ». Nous avons déjà vu la même règle dans le Koran[5]. Il semble que tous les peuples dits « Aryens » aient, eux aussi, considéré la vengeance du sang comme un devoir sacré, incombant aux proches de la victime[6]. On trouve encore cette conception de nos jours en Albanie[7], au Monténégro[8] et en Corse : « Ne pas se venger, c'est pour le vrai Corse un déshonneur... Quiconque recule devant la vengeance se voit en butte aux constants reproches de ses parents et de ses amis[9] ».

La vengeance du sang est avant tout un devoir envers

1. Im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, p. 329 *sq.*

2. Legge, *Chinese Classics*, I. 111. Douglas, *Confucianism and Taouism*, p. 145.

3. Dautremer, *loc. cit.* p. 83. *Cf.* Griffis, *Corea*, p. 227 (Coréens).

4. *Nombres*, XXXV, 19.

5. Pour les Arabes modernes, voir Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, p. 313 *sq.* Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, II. 207.

6. Geiger, *op. cit.* II. 32 (peuple de l'Avesta). Leist, *Alt-arisches Jus Gentium*, p. 422. *Idem*, *Græco-italische Rechtsgeschichte*, p. 323 *sqq.* De Valroger, *op. cit.* p. 472 (Celtes). Nordström, *Bidrag till den svenska samhällsförfattningens historia*, II. 229. Stemann, *Den Danske Retshistorie indtil Christian V's Lov*, p. 574. Keyser, *Efterladte Skrifter*, II. pt. II, 95. Rosenberg, *Nordboernes Aandsliv*, I. 487 (Teutons). Miklosich, Die Blutrache bei den Slaven, dans *Denkschriften der kaiserl. Akademie d. Wissensch. Philos. histor. Classe*, Vienne, XXXVI, 127 *sqq.* Ewers, *Das älteste Recht der Russen*, p. 50 *sq.*

7. Hahn, *Albanesische Studien*, I. 176.

8. Popovic, *op. cit.* p. 69. Kohl, *op. cit.* I. 409, 413 *sqq.* Miklosich, *loc. cit.* p. 145.

9. Gregorovius, *op. cit.* I. 180 *sq.* Pour d'autres exemples du devoir de la vengeance, voir Boas, Central Eskimo, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* VI. 582. Petroff, Report on Alaska, dans *Tenth Census of the United States*, p. 158 (Aléoutes d'Atkha). Kohler, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtsw.* VII. 376 (Papous de Nouvelle-Guinée). Modigliani, *Viaggio a Nias*, p. 471. Bowring, *Visit to the Philippine Islands*, p. 177. Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 82 (Kandhs). Radde, *Die Chews'uren*, p. 115. Von Haxthausen, *Transcaucasia*, p. 406 *sqq.* (Ossètes). Munzinger, *Die Sitten und das Recht der Bogos*, p. 87. Mungo Park, *Travels in the Interior of Africa*, p. 13 (Féloupes voisins de la Gambie). Leuschner, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien*, p. 23 (Bakwiri), p. 49 (Banaka et Bapuku). Nicole, *ibid.*, p. 132 (Diakité-Sarrakolais). Lang, *ibid.* p. 256 *sq.* (Washambala). Kraft, *ibid.* p. 292 (Wapokomo); Viehe, *ibid.* p. 311 (Ovahéréro). Rautanen, *ibid.* p. 341 (Ondonga). Sorge, *ibid.* p. 418 (insulaires des Nissan dans l'archipel Bismarck).

le mort, non seulement parce qu'il a été privé de la vie, bien suprême, mais parce que, croit-on, son esprit n'aura pas de repos tant qu'il ne sera pas vengé[1]. L'âme désincarnée transporte dans l'autre monde son intense soif de vengeance; et jusqu'à expiation du crime, elle rôde autour du meurtrier, le harcelant, ou cherchant à décider ses proches à la vengeance.

Chez les Iakoutes, la victime d'un meurtre devient un *yor*, c'est-à-dire que son ombre ignore le repos[2]. Les Tchérémisses se figurent que les esprits des gens morts de mort violente sont causes de maladies, surtout la fièvre et la goutte[3]. Les Saoras de l'Inde ont surtout peur des esprits des gens morts de mort violente[4]. Pour les Birmans, ils deviennent des *nats*, qui hantent le lieu de leur assassinat[5]. Les Esquimaux de la baie d'Hudson regardent l'île d'Akpatok comme tabou depuis le meurtre d'un équipage naufragé qui y campait : « personne ne s'y rend, de crainte que les fantômes des victimes n'apparaissent pour demander secours aux indigènes : car ceux-ci n'ont pas le moyen de leur faire des offrandes convenables[6]». Les Omahas croient que les esprits de ceux que l'on a tués reparaissent, « pour demander vengeance contre leurs meurtriers[7] ». La *Genèse* dit que la voix du sang répandu criait vengeance jusqu'au châtiment du meurtrier[8]. Même idée chez les Bédouins, qui pensent échapper à la vengeance en couvrant le sang avec de la terre[9]. Une des histoires de revenant les plus populaires parle de l'ombre d'un homme assassiné, qui rôde autour des vivants sans autre satisfaction que de les terrifier[10]. Rohde assure que cette croyance était en vogue à Athènes, aux cinquième et quatrième siècles avant J.-C.[11] Eschyle attache une Erinye à l'être odieux qui néglige son devoir de vengeance[12]; en d'autres termes, l'âme de la victime tourne sa colère contre la négligence de son proche parent. On trouve des traces de cette croyance en divers lieux d'Europe[13]. A Wärend, en Suède, on croit que l'âme inassouvie de la victime vient la nuit visiter ses proches et troubler leur som-

1. Voir Kohler, *Shakespeare vor dem Forum des Jurisprudenz*, p. 131 *sq.* Steinmetz, *Ethnol. Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, I. 291 *sqq.* *Idem*, *Rechtsverhältnisse*, p. 49 (Banaka et Bapuku). Nicole, *ibid.*, p. 132 (Diakité-Sarrakolais). Lang, *ibid.* p. 257 (Washambala).
2. Sumner, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXI. 101.
3. Abercromby, *Pre- and Proto-historic Finns*, I. 168 *sq.*
4. Fawcett, dans *Jour. Anthr. Soc. Bombay*, I. 59.
5. Schway Yoe, *The Burman*, I. 286.
6. Turner, Ethnology of the Ungava District, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 186.
7. James, *Expedition from Pittsburgh to the Rocky Mountains*, I. 267.
8. *Genèse*, IV. 10.
9. Jacob, *Leben der vorislâmischen Beduinen*, p. 146. *Cf.* Schwally, *Leben nach dem Tode*, p. 52 *sq.*
10. Voir Dyer, *The Ghost World*, p. 65 *sqq.* Andree, *Ethnographische Parallelen*, p. 80 *sqq.*
11. Rohde, *Psyche*, p. 240. *Cf.* *Idem*, Paralipomena, dans *Rheinisches Museum für Philol.* 1895, p. 19 *sq.* Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, II. 125 *sqq.*
12. Eschyle, *Choephori*, 283 *sqq.*; 400 *sqq.* Platon, *Leges*, IX. 866.
13. Dyer, *op. cit.* p. 68 *sqq.* Thorpe, *Northern Mythology*, II. 19 *sq.*

meil; et jadis il était d'usage, si l'on ne connaissait pas le meurtrier, que le plus proche parent du mort s'avançât, avant l'ouverture du glas, pour demander au mort de se venger lui-même[1].

Ainsi, en un sens, la vengeance du sang est un sacrifice humain. Parfois même il offre de fortes ressemblances avec d'autres sacrifices humains que l'on dédie aux morts. Dans certaines tribus du Queensland, si l'assassin a été pris sur le fait, on enterre ensemble, dans la même fosse, victime et meurtrier[2]. Chez les anciens Teutons, c'est de préférence aux pieds de la victime ou sur son tombeau que le vengeur immolait le meurtrier[3]. Autre ressemblance : la vengeance du sang est une sauvegarde pour le sacrificateur, en l'espèce le vengeur, lequel sans cela s'exposerait aux persécutions de l'esprit vindicatif du mort.

Mais la vengeance du sang ne repose pas uniquement sur le désir de venger le tort causé à un semblable et de satisfaire son âme courroucée. L'acte qui le fit mourir porte du même coup préjudice aux survivants. Aussi un meurtre commis dans le cercle de la famille reste-t-il souvent sans vengeance[4]. Chez les Iroquois, dit Loskiel, quiconque a tué son propre parent réussit à se tirer d'affaire sans trop de mal, car la famille, seule juge de la vengeance, ne tient pas à s'affaiblir encore davantage en se privant ainsi d'un deuxième membre[5]. Par contre, si le meurtrier est un étranger, les proches de la victime n'exigent pas seulement vengeance, mais réparation.

Le simple fait de prendre vie pour vie peut lui-même, en un sens, tenir lieu de compensation. Il semble que, dans certains cas, le sang de l'homicide ait en quelque sorte, aux yeux de la famille de la victime, réparé la perte que

1. Hyltén-Cavallius, *Wärend och Wirdarne*, II. 274 I. 473.

2. Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, p. 165.

3. Wilda, *Strafrecht der Germanen*, p. 170, 692.

4. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, II. 159 *sqq.* Mauss, La religion et les origines du droit pénal, dans *Revue de l'histoire des religions*, XXXV. 44. Kovalewsky, Les origines du devoir, dans *Revue internationale de Sociologie*, II. 86. *Cf.* Seebohm, *Tribal Custom in Anglo-Saxon Law*, p. 30, 42 (Gallois). Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 420. *Idem*, *Marriage and Kinship in Early Arabia*, p. 25. Chez les Jbâla du Maroc septentrional on exerce la vengeance du sang sur celui qui a tué son cousin, mais pas sur le fratricide.

5. Loskiel, *History of the Mission of the United Brethren among the Indians in North America*, I. 16.

lui avait causée la mort de celle-ci[1]. C'est probablement cette idée qui justifie cette coutume des Hallenga, peuple originaire d'Abyssinie, que rapporte Burckhardt. Lorsque le meurtrier est tombé entre les mains de la famille de la victime, on institue une fête au milieu de laquelle on l'introduit. On lui entaille lentement la gorge avec un rasoir, et le sang, recueilli dans un vase, passe de main en main; « chacun doit boire au moment où le meurtrier, devenu victime, exhale son dernier souffle[2] ». J'ai rencontré, dans diverses tribus marocaines de langue arabe, une pratique qui contient peut-être, elle aussi, vaguement l'idée de réparation. Le vengeur lèche le sang de la victime sur la lame qui vient de faire l'œuvre de mort : une fois même, m'a-t-on raconté, il a arraché un lambeau de chair au cadavre, et il en a sucé le sang[3]. Trumbull va jusqu'à croire que, chez les Hébreux, l'idée première de la mission du *goel* n'était pas de tirer vengeance, mais « de restituer vie pour vie, ou d'assurer l'exacte équivalence d'une vie perdue[4] ». Il est toutefois difficile de supposer que l'on ait jamais regardé la vengeance du sang comme une équivalence, au plein sens du terme. S'il s'agit de compenser une vie perdue, c'est à d'autres moyens qu'il faudra recourir.

Parfois le meurtrier, loin d'être mis à mort, est adopté par la famille de sa victime[5]. Ainsi, chez les Kabyles d'Algérie, le meurtrier involontaire va trouver les parents de sa victime, et leur tient ce langage : « Si vous voulez me tuer, tuez-moi : voici mon linceul. Sinon, pardonnez-moi, et je serai dorénavant l'un de vos enfants ». Et dès cet instant, le meurtrier est regardé comme membre de la *kharouba*, de la *gens* du disparu[6]. Chez les Jbâla du Maroc septentrional, un homicide détourne parfois le vengeur de sa mission, en lui donnant en mariage sa sœur ou sa

1. *Cf.* Trumbull, *Blood Covenant*, p. 126 *sqq.*
2. Burckhardt, *Travels in Nubia*, p. 356.
3. *Cf.* Goldziher, dans Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 296, n. 1.
4. Trumbull, *Blood Covenant*, p. 260, 263.
5. Voir Steinmetz, *Studien*, I. 140 *sqq.*, 439 *sqq.* Kovalewsky, dans *Revue internationale de Sociologie*. II. 87 *sq.*
6. Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, III. 68 *sq.*

fille; de même chez les Béni Amer[1] et chez les Bogos[2]. Ailleurs, on donne des esclaves aux parents de la victime pour compenser l'offense[3], mais, la plupart du temps, la compensation consiste en bétail, en argent ou en autres valeurs.

En offrant des présents aux proches de sa victime, non seulement le coupable répare la perte qu'il leur a infligée, mais il panse aussi les blessures de leur cœur[4]. Le plaisir du gain met un frein à la colère, et le ressentiment s'apaise à la pensée de la perte et de l'humiliation que la compensation inflige à l'adversaire[5]. Parfois le cadeau est surtout une manière de faire des excuses. Chez les Iroquois, dit Morgan, le « wampum » blanc que le meurtrier envoyait à la famille de la victime, et dont l'acceptation effaçait à jamais le souvenir de son acte, « ne se présentait pas comme une compensation pour la vie du défunt, mais comme une confession pleine de regrets, avec une demande de pardon[6] ». La compensation avait encore l'avantage d'épargner aux offensés les risques que comportait la querelle du sang, l'incertitude du résultat, les graves conséquences que pouvait entraîner l'accomplissement de la vengeance. L'application du principe « vie pour vie » crée le plus souvent entre les familles une hostilité durable; la compensation, au contraire, tend à produire une paix durable. Voilà pourquoi la société a eu intérêt à encourager cette coutume, ajoutant encore à ses avantages celui de cet encouragement lui-même.

Mais quels qu'en soient les mérites, la méthode de transaction présente, quand on la compare à la vengeance du sang, divers inconvénients. Elle ne satisfait pas si pleinement l'esprit vindicatif. Elle a à lutter contre le conservatisme de la coutume ancienne. On peut y voir un signe

1. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 322.
2. *Idem*, *Die Sitten und das Recht der Bogos*, p. 83. *Cf.* Kohler, *Nachwort zu Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz*, p. 15 *sq.*
3. Squier, Archæology and Ethnology of Nicaragua, dans *Trans. Amer. Ethn. Soc.* III, pt. I. 129. *Idem. Nicaragua*, III. 345 (anciens Nicaraguayens). Macdonald, *Africana*, I. 171. (Africains du Centre oriental).
4. Rée, *Entstehung des Gewissens*, p. 57 *sqq.* Steinmetz, *Studien*, I. 472 *sq.*
5. *Cf.* Miklosich, *loc. cit.* p. 148; Kohl, *op. cit.* I. 426, 436 (Monténégrins et Albanais).
6. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 331, 333. *Cf.* Turner, *Samoa*, p. 326 (gens d'Aneiteum).

de lâcheté ou de faiblesse, tandis que la vengeance est une belle occasion de déployer son courage et son adresse. On peut y voir une offense au parent disparu. Enfin, pour fonctionner, elle suppose une certaine fortune[1]. L'importance de ces difficultés varie dans chaque cas. L'esprit de vengeance ou de conservation, le désir de se battre, le prestige du courage et de l'habileté guerrière, sont naturellement sujets à variations, tout comme la fortune des gens et leur inclination à compenser. De même varient les idées relatives aux esprits des morts. La facilité avec laquelle les Grecs de l'âge homérique acceptaient l'argent du sang s'explique, a-t-on dit, par leur croyance au séjour dans l'Hadès des âmes désincarnées, incapables de colère, incapables de hanter les vivants : et si plus tard la coutume s'est établie chez eux d'exiger la vie pour la vie, on y a vu le résultat d'un changement dans leurs idées sur l'activité des morts[2]. En d'autres cas, on suppose le mort apaisé par une simple cérémonie ou un sacrifice par substitution. Les Ossètes croient qu'il apparaît souvent en songe à quelqu'un de ses descendants, « tantôt pour exiger de lui la vengeance, tantôt pour lui permettre, au contraire, de la remplacer par un simple office des morts... Revêtu d'habits de deuil, les cheveux épars, l'assassin Ossète vient sur la tombe de celui qu'il a tué, pour accomplir une cérémonie dont le but avéré est de se consacrer lui-même à sa victime. Cette cérémonie est comme sous le nom de *kifaeldicin*; le meurtrier se livre spontanément au défunt, qui, en la personne de son descendant, lui pardonne son offense[3] ». Dans l'Afrique du Centre oriental, dit Macdonald, « en cas de meurtre, les amis de la victime ont le droit de tuer immédiatement le meurtrier. Mais si on le saisit vivant, on l'enferme dans le carcan jusqu'à compensation :

1. Pour l'influence de la fortune sur la coutume du compromis, voir Steinmetz, *Studien*, I. 427 *sqq.* et Lippert, *Kulturgeschichte der Menschheit*, II. 591. On trouve pourtant des exemples de compromis chez un peuple aussi pauvre que les Yahgans de la Terre de Feu. « Il arrive », dit Bridges (dans *A Voice for South America*, XIII. 207), « que le meurtrier conserve la vie; mais c'est au prix de force coups et contusions et de nombreux cadeaux à la famille de sa victime ».

2. Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, II. 125 *sqq.* Rohde, *Psyche*, p. 8 *sqq.* 238.

3. Kovalewsky, *Coutume contemporaine et loi ancienne*, p. 238.

paiement d'une forte amende de quatre à vingt esclaves. Cette amende payée, on n'exige pas la vie du meurtrier, mais on met à mort plusieurs des esclaves de la compensation, pour qu'ils tiennent compagnie à la victime[1] ». En d'autres cas, ou bien l'on suppose le mort apaisé par le seul fait de la compensation payée à ses descendants, ou tout simplement l'on ne tient pas compte de ses intérêts quand ils se heurtent aux intérêts des vivants[2]. D'une manière générale, la question de savoir s'il y a lieu d'accepter ou de refuser la compensation est tranchée par une comparaison des avantages et des inconvénients.

Attendons-nous, dès lors, à trouver la plus grande variété dans les coutumes relatives à la vengeance du sang et à la compensation chez les différentes peuples. Beaucoup s'en tiennent strictement à la vengeance, et n'acceptent jamais ou presque jamais la compensation, du moins pour l'homicide volontaire. Ce groupe ne comprend pas seulement des tribus à l'état sauvage, mais des peuples comme les Béni Amer[3], les Maréa[4], les Jbâla du Maroc, et les Kabyles du Djurdjura[5]. Burckhardt dit des Bédouins : « Plus une tribu est forte et indépendante, plus elle est éloignée des provinces cultivées, plus ses membres sont riches, et plus il est rare d'y voir commuer en amende les prérogatives du *Thar*. Dans tout le Désert, les grands cheiks trouvent qu'il est honteux d'accepter un compromis, quel qu'il soit, pour le sang de leurs proches[6] ». Il n'est pas moins honteux d'accepter un tel marché dans les monts du Daghestan[7] et dans certaines parties de l'Albanie[8].

En certains cas, l'acceptation de la compensation ne signifie pas nécessairement que la famille de la victime renonce absolument à son droit de vengeance. Chez les Aht, « s'il est d'usage d'accepter de grands cadeaux comme expiation d'un meurtre, cette expiation n'est cependant

1. Macdonald, *Africana*, I. 170 *sq.*
2. *Cf.* Steinmetz, *Studien*, I. 452.
3. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 321 *sq.*
4. *Ibid.* p. 242.
5. Hanoteau et Letourneux *op. cit.* III. 61 *sq.*
6. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, p. 178. *Cf.* Burton, *Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah* II. 103.
7. Kovalewsky, dans *Revue internationale de Sociologie*, II. 87.
8. Hahn *op. cit.* I. 178.

pas complète dans la pratique, et seul le sang peut effacer le sang. Un cadeau accepté n'efface jamais, dans la tribu ou la personne offensée, la nécessité du châtiment[1] ». Chez les Somalis, « après paiement de la compensation, l'on tue quand même, contrairement à l'esprit de l'Islam, le meurtrier ou quelqu'un de son clan[2] ». Chez les Berbères (Chleuhs) de la province de Sous (Maroc austral), l'homicide commence par s'enfuir dans une tribu voisine et se mettre sous sa protection. Ses proches paient alors le *ddil* ou prix du sang aux proches de la victime : mais ce n'est là une sauvegarde que pour les proches en question, et elle n'autorise pas le retour du meurtrier. S'il paraît hors de la tribu dans laquelle il s'est réfugié, il s'expose à tout moment à être tué. De même, chez les Ossètes, c'était jadis « la coutume pour un meurtrier de payer un prix déterminé, pendant un temps déterminé, à la famille de sa victime, et pendant ce laps de temps la vengeance du sang était suspendue[3] ».

Par contre, il arrive souvent que la coutume envisage la compensation comme une alternative fort acceptable à la vengeance du sang, si même elle n'y voit la seule méthode de régler ce genre de querelles. Chez les Indiens de l'Ouest du Washington et du Nord-Ouest de l'Orégon, où le principe de « sang pour sang » est parfaitement reconnu, on y renonce parfois pour toucher des dommages[4]. Les Thlinkit « peuvent expier le meurtre d'un proche par un certain nombre de couvertures[5] ». Chez les Karok de Californie, le meurtre du plus proche parent peut être compensé par le paiement d'une somme d'argent[6]. Les Koutchines exigent l'argent du sang pour le meurtre d'un de leurs proches et, en cas de refus, ils le vengent[7]. Chez les Kandhs, la coutume de la vengeance du sang fut modifiée par le principe de la compensation pécuniaire, dont l'acceptation

1. Sproat, *Scenes and Studies of Savage Life*, p. 153.
2. Burton, *First Footsteps in East Africa*, p. 87 n. +. *Cf.* Paulitschke, *Ethnographie Nordost-Afrikas*, p. 263.
3. Von Haxthausen, *Transcaucasia*, p. 405.
4. Gibbs, Native Tribes of Western Washington and Northwestern Oregon, dans *Contributions to North American Ethnology*, I. 189.
5. Petroff, *loc. cit.* p. 165.
6. Powers, *Tribes of California*, p. 21.
7. Richardson, *Arctic Searching Expedition*, I. 386.

ne passe jamais pour honteuse[1]. Dans l'Archipel Malais, les tribus particulièrement féroces tiennent souvent à la stricte mise en vigueur du talion, mais d'autres tribus acceptent toujours la compensation[2]. La majorité des tribus Bedawee (Egypte) accepte la compensation au lieu de la vengeance[3]. De même chez les Aénèzes; mais ce serait une honte pour les amis de la victime de faire les premiers pas[4]. Chez les Wadshagga encore, l'acceptation de l'argent du sang est obligatoire[5]. Le Vendîdâh interdit aux Zoroastriens de refuser la compensation pour le sang versé[6]. En Irlande, l'opinion publique voulait qu'entre gens d'un même village les querelles s'arrangeassent tant bien que mal. Mais si le coupable ne payait pas la somme exigée, c'était son droit : l'offensé pouvait alors se venger directement, soit par des représailles, soit en suscitant une guerre privée[7]. Chez les Teutons, les proches de la victime avaient primitivement le choix entre la revanche et la compensation; mais peu à peu, l'opinion publique, et plus tard les autorités, exigèrent que la querelle s'en tînt là, si une compensation convenable était proposée, sauf dans un petit nombre de cas exceptionnels[8].

Ainsi le fait d'exiger une vie pour une vie, qui est d'abord un devoir incombant à la famille du mort, devient un simple droit, dont on peut à son gré se prévaloir ou non, et dont l'usage est finalement réprouvé par l'opinion publique, ou même formellement interdit. Au nombre des circonstances qui ont amené cette évolution, il en est une qu'il faut retenir, et c'est la pression de quelque autorité intervenante — anciens de la tribu[9] ou chef — qui persuade le vengeur de déposer les armes et d'accepter l'argent du sang. Je ne dis pas qu'il faille chercher dans cette in-

1. Hunter, *Annals of Rural Bengal*, II. 76. Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 82.
2. Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, III. 111.
3. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p. 120.
4. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, p. 87.
5. Merker, cité par Kohler, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtsw.* XV. 56.
6. Geiger, *op. cit.* II. 34.
7. *Ancient Laws of Ireland*, III p. LXXX.
8. Keyser, *op. cit.* II, pt. II, 95. Pollock and Maitland, *op. cit.* I. 46 *sq.* *Gotlands-Lagen*, 13.
9. *Cf.* Vambéry, *Das Türkenvolk*, p. 305 *sq.* (Kirghiz); Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 500 (Baris et Kunama).

tervention l'origine de la compensation; nous trouvons celle-ci chez des peuples qui ne connaissent ni tribunaux, ni juges, ni arbitres réguliers[1]. Mais quand on nous parle de chefs qui, pour arrêter la querelle du sang, s'efforcent de persuader l'offensé d'accepter une rémunération en numéraire ou en nature, il faut bien admettre qu'il existe un lien entre le système de la compensation et les pouvoirs judiciaires du chef. Chez les Indiens du Brésil, quand celui qui, volontairement ou par mégarde, a versé le sang appartient à la tribu, il n'est pas rare de voir le chef insister auprès de la famille du mort pour qu'elle accepte une compensation[2]. A Nias, il arrive que le vengeur mette à mort le coupable; mais les cas les plus graves, s'ils sont portés devant le chef, se règlent souvent par de simples amendes[3]. Chez les Douraunies, dans l'Afghanistan Occidental, « si l'offensé porte plainte devant le Sirdar, ou si celui-ci apprend la nouvelle d'un meurtre, il s'efforce aussitôt de faire naître un compromis, en offrant le Khoon Behau, le prix du sang[4] ». Les nations teutoniques, note Kemble, ont peu à peu fait de l'Etat l'arbitre des parties, « en établissant le tarif des offenses, et en confiant à l'Etat le soin d'obliger l'offensé à recevoir la somme fixée, et l'offenseur à payer cette somme. Ainsi l'Etat s'engageait à servir de médiateur entre les intérêts en conflit, en vue du maintien de la paix publique[5] ».

Nous avons déjà discuté l'importante mesure qui a pour effet de substituer le châtiment à la vengeance en transférant le pouvoir judiciaire et exécutif des mains du vengeur dans celles d'une autorité spéciale, partie intégrante du corps politique, chargée d'administrer la justice. Le système de la compensation n'était que l'une des méthodes qu'adoptait cette autorité dans le règlement des disputes; et, somme toute, un signe de faiblesse. Marsden, à propos des Redjang de Sumatra, fait observer : «La coutume d'ex-

1. Par exemple les Fuégiens (Bridges, dans *South American Missionary Magazine*, XIII, 152. *Idem*, dans *A voice for South America*, XIII. 207).
2. Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's*, I. 130. *Idem*, dans *Jour. Roy. Geogr. Soc.* II. 199.
3. Modigliani, *Viaggio a Nias*, p. 496.
4. Elphinstone, *Kingdom of Caubul*, II. 105 *sq.*
5. Kemble, *Saxons in England*, I. 270.

pier un meurtre par le versement d'une somme d'argent avait sans doute son origine dans la faiblesse du gouvernement, qui, incapable de faire jouer la loi du talion, règle évidente du châtiment, recourait à un système plus bénin de rétribution, le préférant à l'impunité absolue[1] ». Quand le pouvoir central de juridiction est solidement établi, la règle « vie pour vie » redevient prépondérante[2]. Aussi trouvons-nous, dans la législation bien mûrie des peuples civilisés ou semi-civilisés, jusqu'à une époque toute récente, que le meurtre est généralement traité comme un crime capital à moins toutefois qu'il n'ait eu pour auteur un personnage de rang élevé, Inca du Pérou[3], ou Brahmane de l'Inde[4]; ou, en Angleterre, quiconque jouissait du privilège du Clergé, c'est-à-dire savait lire, sauf toutefois ceux qui avaient épousé des veuves[5]. Mais dans beaucoup de races inférieures, les meurtriers sont également sujets à la peine capitale au sens propre du terme — la mort leur étant infligée non plus par un vengeur individuel, mais par la communauté dans son ensemble ou par quelque autorité spéciale[6].

Ce n'est pas seulement le meurtre de son semblable qui expose un homme à perdre son droit à la vie. Chez divers peuples, la coutume autorise ou même oblige l'offensé à tuer l'offenseur, en des cas où il n'y a pas eu de sang répandu : par exemple en cas d'adultère[7]. On inflige la peine de mrot non seulement pour homicide, mais pour

1. Marsden, *History of Sumatra*, p. 246.
2. *Cf.* Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 599 *sq.* (peuples teutons).
3. Réville, *Hibbert Lectures on the Native Religions of Mexico and Peru*, p. 151.
4. *Laws of Manu*, VIII. 380 *sq.*
5. Stephen, *History of the Criminal Law of England*, I. 458 *sqq.* Aux termes de la loi Cornélienne, un libre citoyen de Rome ne pouvait être exécuté pour meurtre, mais simplement exilé d'Italie : un esclave, au contraire, payait son crime de sa vie (Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 631 *sq.*)
6. *Supra*, p. 179 *sq.* 196 *sq.* Veniaminof, dans Petroff, *loc. cit.* p. 152 (Aléoutes). Adair, *History of the American Indians*, p. 150. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 331. Harmon, *Journals of Voyages and Travels*, p. 348 (Indiens du versant est des Montagnes Rocheuses). Turner, *Samoa*, 178, p. 295, 334 (Samoans, indigènes d'Arorae et d'Efate). Thomson, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXI. 143 (indigènes de l'île Sauvage). Hickson, *A Naturalist in North Celebes*, p. 198 (Sangirais de jadis). Abreu de Galindo, *History of the Discovery and Conquest of the Canary Islands*, p. 27 (indigènes de Ferro). Johnston, *Uganda Protectorate*, II. 882 (Mutéï). Beltrame, *Il Fiume Bianco e i Denka*, p. 77. Dans tous ces cas, l'homicide ou le meurtre est, nous dit-on, puni de mort; mais il se peut que nos auteurs n'aient pas suffisamment distingué entre le châtiment et la vengeance du sang.
7. *Supra*, p. 299 *sqq.* *Infra* sur la « moralité sexuelle ». Post, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts* p. 134 *sq.*

trahison[1], inceste[2], adultère[3], sorcellerie[4], sacrilège[5], vol[6] et d'autres délits[7]. Nous avons vu, particulièrement dans les nations sauvages ou à demi sauvages, appliquer la peine de mort à maint délit que nous trouvons à peine punissable[8]. Et nous avons discuté tant l'origine de cette conception simpliste de la justice que les circonstances qui ont rendu possibles de tels châtiments, dont à nos yeux la sévérité est sans rapports avec l'importance du crime[9]

Par contre, nous rencontrons chez certains peuples cultivés, touchant la peine capitale, cette opinion qu'on ne doit jamais l'appliquer, même aux crimes les plus odieux. Le philosophe ancien Lao-Tseu, fondateur du taoïsme, condamnait la peine de mort comme inutile et irrespectueuse. On ne craint pas la mort, assurait-il : pourquoi donc essayer d'en faire un épouvantail? Il n'est qu'un seul Etre qui préside à la mort des hommes. « Vouloir infliger la mort à la place de celui qui préside à la mort, c'est tailler du bois à la place d'un maître charpentier. Il est rare que l'aodacieux ne réussisse pas à se couper les mains[10] ». Confucius non plus ne semble pas avoir été favorable à la peine capitale. Lorsque Chî K'ang lui demanda ce qu'il pensait de cette théorie : « mettre à mort les méchants dans l'intérêt des bons », Confucius lui répondit : « Pourquoi, dans l'acte de gouvernement, employer la mort? Que les désirs manifestés par vous tendent au bien, et le peuple sera bon[11] ». Les premiers chrétiens condamnaient généralement la peine de mort, comme toute autre manière de verser le sang humain[12]; mais quand l'Eglise eut pris le dessus, la doctrine sur ce point se réduisit à l'interdiction pour tout prêtre ou évêque de prendre part à une accusation entraînant la mort[13]. Puis, à partir au moins du XII^e

1. *Supra*, p. 197.
2. *Infra*, Moralité sexuelle.
3. *Supra*, p. 197. *Infra*, Moralité s xuelle.
4. *Supra*, p. 197 *sq.*
5. *Supra*, p. 205.
6. *Infra* sur le droit de propriété.
7. *Supra*, p. 202 *sq.*
8. *Supra*, p. 194 *sqq.*
9. *Supra*, ch. VII.
10. *Tao Teh King*, 74.
11. *Lun Yü*, XII, 19.
12. Hetzel, *Die Todesstrafe*, p. 71 *sqq.* Günther, *Die Idee der Wiedervergeltung*, I. 271. Lactance, *Divinæ Institutiones*, VI (De vero cultu) 20 (Migne, *Patrologiæ cursus*, VI. 708) : « ... occidere hominem sit semper nefas, quem Deus sanctum animal esse voluit ».
13. *Supra*, p. 389. Lecky, *History of European Morals*, II. 39. Laurent, *Etudes sur l'histoire de l'Humanité*, IV. 223 VII. 233.

siècle, le prêtre put assister à un procès aboutissant à une condamnation à mort, pourvu qu'il se retirât au moment où l'on prononçait la sentence[1]. Et tout en faisant parade de fidélité à son principe : « Ecclesia non sitit sanguinem[2] », l'Eglise eut mainte fois recours à cette méthode, si commode, de châtiment pour les hérétiques, qui consistait à déléguer leur exécution au bras séculier, en le priant de la faire « aussi douce que possible et sans effusion de sang », c'est-à-dire par le feu[3]. Dans les temps modernes, les Quakers ont repris les idées des premiers chrétiens au sujet de la peine de mort[4]; mais le puissant mouvement qui se manifesta contre son maintien date surtout des écrits de Beccaria et des Encyclopédistes français.

Ce mouvement a été inspiré par la sympathie pour la souffrance humaine et par l'horreur pour la destruction de la vie humaine — sentiments qui ont pu agir d'autant plus librement qu'ils ont été moins contrariés soit par la croyance à l'utilité sociale de la peine de mort, soit par la conception d'un dieu vindicatif que peut seule apaiser la mort de l'offenseur. On a soutenu que la peine de mort ne détourne pas du crime plus efficacement que les autres châtiments. Pour Beccaria, ce qui produit le plus d'effet sur l'esprit de l'homme, ce n'est pas l'intensité de la souffrance, mais sa continuité : par suite, l'exécution d'un coupable, qui ne prend que quelques instants, n'est pas aussi propre à détourner du crime que l'esclavage à perpétuité, qui devrait être le châtiment des pires forfaits[5]. En outre, les circonstances qui accompagnent immanquablement, dans la pratique, l'application de la peine de mort, sont de nature à éveiller la sympathie du public en faveur du criminel, et par là même à diminuer la valeur exemplaire du châtiment[6]. On considère une exécution comme moins dégradante que d'autres formes de châti-

1. Gerhohus, *De ædificio Dei*, 35. (Migne, *op. cit.* CXCIV, 1282).
2. Katz, *Grundriss des kanonischen Strafrechts*, p. 54.
3. Lecky, *History of European Morals*, II. 41.
4. Gurney, *Views and Practices of the Society of Friends*, p. 377 n. 1, 389.
5. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, § 16.
6. Romilly, *Punishment of Death*, p. 56 *sqq.*

ment : quand un homme meurt sur l'échafaud, la honte en est contrebalancée par la fermeté de son attitude; ce qui n'a pas lieu si la voiture officielle l'emporte vers la cellule où il sera comme emmuré[1]. Les données statistiques démontrent, paraît-il, que l'abolition, partielle ou totale, de la peine de mort n'a pas rendu les crimes plus fréquents; et que sa remise en vigueur, ou sa rigueur plus grande, n'a diminué nulle part le nombre des crimes qui en étaient frappés[2]. La peine de mort ne se justifie pas davantage par les nécessités de la justice abstraite. Si l'on part de ce principe, fondé sur la grossière théorie du talion, qu'il faut infliger la mort à qui l'a infligée, on se trouve réfuté par le seul fait qu'il y a maints degrés dans l'homicide[3]. Bien loin qu'elles soient les postulats d'une justice supérieure, les lois qui prescrivent la peine capitale peuvent même conduire à l'injustice suprême. « La peine de mort », fait observer Bentham, « est sans rémission »; or l'erreur peut se glisser dans tout jugement, mais toute autre erreur judiciaire permet la compensation : seule la mort ne la permet pas[4]. Et non seulement l'innocent peut subir un irréparable châtiment, mais le criminel échappe aisément à toute punition. L'expérience montre que la peine de mort a cet inconvénient d'affaiblir la puissance répressive de la menace légale, parce que témoins, juges, jurés, font tous leurs efforts pour éviter le verdict de culpabilité, si celui-ci doit aboutir à une exécution[5]. Enfin, la peine de mort néglige presque entièrement l'une des visées essentielles de tout châtiment légitime—la réforme du criminel. Par la rapidité de l'exécution nous lui rendons même proprement impossible toute réforme morale, et nous l'empêchons de manifester les fruits d'un repentir sincère. Peut-être le privons-nous de toute chance de faire valoir ses titres à la pitié d'un autre Tribunal bien

1. *Ibid.*, p. 47 *sq.* Hetzel, *op. cit.* p. 454 *sqq.*
2. Mittermaier, *Die Todesstrafe*, p. 150 *sqq.* Olivecrona, *Om dödsstraffet*, p. 130 *sqq.*
3. Mittermaier, *op. cit.* p. 62, 133. Von Mehring, *Frage von der Todesstrafe*, p. 19 *sqq.*
4. Bentham, *Rationale of Punishment*, p. 186 *sqq. Cf.* Hetzel, *op. cit.* p. 442 *sqq.*
5. Bentham, *op. cit.* p. 191 *sq.* Mittermaier, *op. cit.* p. 98 *sqq.* 148.

supérieur, sur les droits duquel nous avons l'arrogance d'empiéter en une matière où nous sommes totalement incompétents[1].

Sous l'influence de ces divers arguments, et surtout par suite d'une répugnance croissante à prendre des vies humaines, la législation de l'Europe a subi, depuis la fin du XVIII[e] siècle, une transformation radicale au point de vue de la peine de mort. Divers Etats d'Europe et d'Amérique l'ont formellement abolie, ou ont cessé de l'appliquer[2]; les autres l'ont restreinte aux cas de meurtre volontaire. Toutefois, elle a autant que jamais d'actifs défenseurs, et le soutien du sentiment populaire. On dit que son abolition supprimerait une des meilleures sauvegardes de la société; qu'elle empêche radicalement la récidive; qu'elle est de beaucoup la plus propre à détourner du crime; que son abolition aurait pour résultat de placer sur le même pied des actes de nature toute différente; qu'un individu disposé au crime, sachant qu'il ne risquerait que la prison perpétuelle, ne se contenterait pas de vols, mais irait jusqu'au meurtre, certain qu'il n'en serait pas plus sévèrement châtié; et ainsi de suite. Comme toujours, on appelle la religion pour renforcer ces arguments. Divers écrivains prétendent que les passages où la Bible ordonne des peines capitales lient tout législateur chrétien[3]. On va jusqu'à soutenir que ce châtiment se propose moins la protection de la société civile que l'exécution de la justice de Dieu au nom duquel « doivent condamner le juge, et frapper l'exécuteur[4] ». Mais je me permets de croire que la raison principale du maintien de la peine de mort dans la législation moderne, c'est la forte emprise du principe du talion sur l'esprit et des législateurs et du public. La preuve en est qu'on n'admet cette peine que pour le meurtre. « Le sang, dit-on, veut du sang; et l'imagination est flattée à l'idée que les souffrances produites par le châtiment ressemblent aux souffrances infligées par le crime[5] ».

1. Romilly, *op. cit.* p. 3 *sqq.*
2. Günther, *op. cit.* III. 347 *sqq.* Von Liszt, *Lehrbuch des Deutschen Strafrechts*, p. 261.
3. Mittermaier, *op. cit.* p. 128 *sqq.*
4. Clay, *The Prison Chaplain*, p. 357.
5. Bentham, *Rationale of Punishment*, p. 191.

CHAPITRE XXI

LE DUEL

Quand au système de la vengeance se substitua le système du châtiment, l'offensé perdit en général le droit de tuer l'offenseur. Mais cette règle comporte des exceptions notables. Nous avons vu plus haut que, chez divers peuples, dans les cas impliquant une provocation de force exceptionnelle, le vengeur qui tue son adversaire ou bien est absous par la coutume ou la loi, ou bien s'en tire avec un léger châtiment[1]. Il reste encore quelques mots à dire touchant cette survivance la plus persistante de la coutume de vengeance, avec son éventuel cortège de mort : le duel moderne. Mais il convient, dans cet ordre d'idées, de discuter la pratique du duel d'une façon générale, en tant qu'institution sociale reconnue.

Le duel, ou combat singulier avec défi préalable, est parfois un moyen de mettre un terme aux hostilités entre différents groupes de gens. Chez les indigènes de la Nouvelle-Galles du Sud, « la guerre se termine fréquemment par un combat singulier entre champions désignés[2] ». En Victoria (partie occidentale), les querelles des tribus se règlent parfois par des duels entre leurs chefs, dont on accepte le résultat comme définitif. « Parfois aussi, l'on règle les disputes par un combat entre guerriers en nombres égaux, peints à l'argile rouge, et portant le costume

1. *Supra*, p. 298 *sq.*
2. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 40.

de guerre. Mais il n'y a guère de bataille sérieuse que si les femmes viennent exciter la colère des combattants. Même alors, la lutte n'est pas toujours générale, elle se résout en combats singuliers : les adversaires entrent dans l'arène, se menacent, échangent des coups de liangle, et se prennent corps à corps. La première blessure met fin au combat[1] ». Chez les Thlinkit, les querelles de clan et de famille se réglaient en général par un duel entre les deux champions désignés[2]. D'anciens écrivains nous disent qu'il en allait de même chez les Grecs, les Romains et les Teutons, où la guerre se terminait par des combats entre un nombre de guerriers défini de part et d'autre[3]. D'après Tacite, les Germains avaient coutume de décider du sort d'une bataille par un duel entre un prisonnier, représentant l'ennemi, et un des leurs[4]. Dans tous ces cas, on voit que le duel est né du désir d'une paix rapide.

En d'autres cas, les duels ont pour objet de régler des disputes entre individus, soit en conférant au vainqueur le droit de posséder l'enjeu de la lutte, soit en assouvissant une soif de vengeance et en lavant un affront.

Ainsi, chez les anciens Normans, quiconque se sentait assuré de sa force et de son adresse au métier des armes avait ce moyen bien simple de s'enrichir : défier le propriétaire d'une terre en le sommant de la céder ou de se battre pour elle. Le combat était soumis à des règles sévères. Le défié avait droit au premier coup, celui qui se retirait ou perdait son arme était déclaré vaincu; celui qui recevait la première blessure, ou la plus grave, devait payer, pour sauver sa vie, une somme fixée à l'avance[5]. Dans les îles voisines du Kamtchatka, le mari qui trouvait sa femme avec un rival admettait que ce dernier avait sur elle un droit au moins égal à celui qu'il avait lui-même.

1. Dawson, *Australian Aborigines*, p. 77.

2. Holmberg, Ethnographische Skizzen über die Völker des russischen Amerika, dans *Acta Societatis Scientiarum Fennicæ*, IV. 322 *sq.*

3. Voir Grotius, *De jure belli et pacis*, III. 20, 43, 1. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 928.

4. Tacite, *Germania*, 10.

5. Lea, *Superstition and Force*, p. 111 *sq.* Keyser, *Efterladte Skrifter*, II. pt. I. 391. Weinhold, *Altnordisches Leben*, p. 297. Von Amira, Recht, dans Paul, *Grundriss der germanischen Philologie*, III. 217 *sq.* Arnesen, *Historisk Indledning til den gamle og nye Islandske Raettergang*, p. 158 *sq.* Rosenberg, *Traek af Livet paa Island i Fristats-Tiden*, p. 98 n.

« Faisons donc l'épreuve », disait-il, « pour savoir qui de nous a le meilleur droit : c'està lui que sera la femme ». Après quoi, se dévêtant, il se rossaient mutuellement à coups de bâton dans le dos, et le premier tombé perdait son droit à la femme[1]. Chez les Esquimaux voisins du détroit de Behring, un vieillard dit à Nelson qu'autrefois, lorsque mari et amant se querellaient au sujet d'une femme, leurs voisins les désarmaient, ne leur laissant d'autres ressources que les poings et le corps à corps. Le vainqueur prenait possession de la femme[2]. Chez les Tchépéyans, Richardson a vu mainte fois, à la suite d'un heureux combat, la femme du plus faible revendiquée par le plus fort. « N'importe qui », dit-il, « peut défier un autre à la lutte, et, s'il l'emporte, emporter aussi sa femme... Le mari dépouillé prend la chose avec la philosophie que dicte la coutume, et cherche à se venger en prenant la femme de quelqu'un de plus faible que lui[3] ». Dans les tribus de Victoria (partie occidentale) que décrit Dawson, un jeune chef qui ne trouve pas de femme, et qui tombe amoureux de l'une des épouses d'un chef polygame, peut, avec le consentement de celle-ci, défier le mari en combat singulier. S'il vainc le mari, la femme devient son épouse légitime[4]. « Sur certains points », dit Ridley, « la loi indigène du talion, en Australie, se rencontre avec le code dit d'honneur qu'ont si longtemps maintenu en vigueur certaines classes en Europe. Quand un noir enlève la femme d'un autre, ravisseur et mari s'affrontent en combat mortel. La lance qui verse le sang de vie répare l'honneur blessé de l'un, ou justifie le crime de l'autre aux yeux de la société[5] ». Chez les indigènes de l'Ouest australien, « souvent le duel règle les querelles privées; on se lance un certain nombre de

1. Steller, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, p. 348.
2. Nelson, Eskimo about Bering Strait, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVIII. 292.
3. Richardson, *Arctic Searching Expedition*, II. 24 *sq.*
4. Dawson, *op. cit.* p. 36. Voir, pour d'autres exemples de femmes acquises en duel, Westermarck, *History of Human Marriage*, I. 462 *sqq.* Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 23 *sq.* (habitants du Kordofan).
5. Ridley, *Aborigines of Australia*, p. 6

traits, jusqu'à ce que l'honneur soit satisfait[1] ». Dans la tribu Dieyerie, quand on est injustement accusé, on défie son accusateur, et cette lutte règle l'incident[2]. Roth nous donne un intéressant récit des duels que se livrent les indigènes du Nord-Ouest du Queensland Central. Quand un individu se trouve offensé, un duel a souvent lieu à quelque distance du camp. Nulle intention homicide. Tenant à deux mains leur épée, les combattants essaient seulement de se frapper sur la tê e. S'ils sont armés de lances, ils recherchent les endroits charnus de la cuisse; avec des couteaux de pierre, ils s'acharnent sur les épaules, les flancs et les reins, faisant des entailles profondes d'un pouce au moins, et longues de sept à huit pouces. Se coucher sur le dos — posture dans laquelle ne peuvent être faites d'incisions valables avec un couteau de pierre — c'est le signe de la défaite, par où le combattant indique qu'il en a assez et qu'il cède. Mais l'affaire ne s'arrête pas là : ces duels de sauvages sont plus soucieux de justice que nos modernes duels d'Européens. « Le combat individuel ainsi terminé, les vieillards et les anciens font une sorte d'enquête pour savoir où sont les torts. Si le vainqueur se trouve être l'offensé, encore faut-il qu'il démontre l'offense : soit, par exemple, que celui qu'il vient de s'arroger le droit de punir lui ait dérobé son gin, ou donné le *munguni* (os de mort), ou causé quelque autre tort flagrant du même genre. En ce cas, personne ne s'occupe plus de l'affaire. Si au contraire le vainqueur est seul à se juger offensé, et si ses juges ne trouvent pas à la bataille qui vient d'avoir lieu des raisons suffisantes, il subira de la part du vaincu précisément les mêmes mutilations qu'il lui infligea ». Et si, comme le fait peut se produire, le combat est mortel, il faut que le survivant prouve l'évidence de la provocation; sans quoi « il sera mis à mort de la même manière, sur l'ordre du conseil du camp, avec cette humiliation suprême qu'il

1. Calvert, *Aborigines of Western Australia*, p. 22.
2. Gason, Manners and Customs of the Dieyerie Tribe, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 266.

lui faudra d'abord creuser les deux tombes[1] ». Au sujet des Charruas de l'Amérique du Sud, Azara écrit : « Ce sont les parties elles-mêmes qui arrangent leurs différends particuliers: si elles ne sont pas d'accord, elles se chargent à coups de poing, jusqu'à ce qu'une des deux tourne le dos et laisse l'autre, sans reparler de l'affaire. Dans ces duels, ils ne font jamais usage des armes; et je n'ai jamais ouï dire qu'il y ait eu quelqu'un de tué[2] ». Si un Apache en tue un autre, « le plus proche parent de la victime a le droit — s'il en a la force — de tuer le meurtrier. Il peut le défier à un combat singulier, qui a lieu devant le camp rassemblé, et dont le résultat est définitif. Pas de procès, pas de conseil siégeant, pas d'enquête sur le crime ou ses causes : tout est réglé par l'issue de la bataille[3]. » Chez les Esquimaux du Centre, « si étrange que la chose puisse paraître, un meurtrier vient rendre visite aux proches de sa victime, n'ignorant pas que la vengeance leur permet de le tuer. Il s'installe chez eux, est reçu avec bienveillance, et vit tranquille des semaines et des mois. Puis, brusquement, il se voit défié à la lutte; vaincu, il est tué; vainqueur, il a droit d'en tuer un autre. Ou encore, à la chasse, il est brusquement attaqué par ses compagnons, qui l'égorgent[4] ». Richardson fut informé que certains Esquimaux « décidaient leurs querelles par des coups de poing alternés, chacun à son tour offrant sa tête à l'adversaire[5] ». Les Toungouzes avaient autrefois un duel aux flèches (celles-ci appelées *koutschiguera*) qui n'avait lieu « qu'en présence des anciens, lesquels délimitaient le terrain, fixaient la distance entre les adversaires et donnaient le signal du combat[6] ». Une tradition des Santals veut qu'au temps jadis ait régné chez eux la coutume « de régler les disputes entre hommes par combat singulier. Dans ces duels rustiques, l'arc et la flèche tenaient lieu de pistolet, et le coutelas servait d'épée. Ces affaires

1. Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, p. 139 *sq.*
2. Azara, *Voyages dans l'Amérique méridionale*, II. 16.
3. Cremony, *Life among the Apaches*, p. 293.
4. Boas, Central Eskimo, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* VI, 582.
5. Richardson, *Arctic Searching Expedition*, I. 367 *sq.*
6. Georgi, *Russia*, III. 83.

d'honneur se terminaient toujours mal pour l'un des combattants; mais depuis quelque temps, comme on a mis à leur portée des remèdes plus équitables, ce souvenir de barbarie s'est effacé. Les Kols aussi, paraît-il, préféraient jadis le duel à tout autre moyen de se faire rendre justice[1]. Quant aux anciens Suédois, la loi elle-même les contraignait au duel pour réparer les blessures de leur honneur. La «Hedna-lag», fragment d'une vieille loi païenne, prescrit, au cas où un homme déclarerait à un autre : « Vous n'êtes pas un homme, vous n'avez pas un cœur d'homme », et où l'autre répliquerait : « Je suis un homme autant que vous », qu'ils se rencontreront à la jonction de trois routes. Si l'insulté ne comparaît point, on le tiendra pour ce qu'on l'a nommé, et de ce jour il ne sera plus admis à prêter serment ni à rendre témoignage. Si d'autre part, au cours du combat singulier, l'offensé tue l'offenseur, il ne devra de ce chef nulle compensation; si c'est l'inverse, l'offenseur paiera demi-compensation[2].

Ces coutumes et ces règles sont nées de circonstances diverses. Reconnaître le duel comme moyen d'acquérir des terres ou des femmes, c'est une concession à la supériorité de la force, dans une société sans gouvernement ou de gouvernement faible; mais dans le fait que l'on permet à l'insulté de rencontrer l'insulteur sur un pied d'égalité, nul doute qu'intervienne l'influence réagissante de l'opinion publique. Le duel est aussi mieux compris que la pure violence pour amener une solution définitive; et nous avons vu qu'en certains cas, étant de pure forme, il sert de préventif contre l'infliction de blessures plus graves, en montrant qui est le plus faible, et par suite qui doit céder. De même pour le défi. C'est une manière d'obliger à comparaître un délinquant que d'autres méthodes n'atteindraient pas, et de limiter le combat aux deux parties, sans que les familles aient l'occasion de se faire

1. Man, *Sonthalia and the Sonthals* p. 90.

2. Leffler, *Om den fornsvenska hednalagen*, p. 40 *sq.* dans *K. Vitterhets Historie och Antiqvitets Akademiens Manadsblad*, 1879, p. 139 *sq.* Leffler penche à croire que ce fragment faisait partie de la Vestgötalag plus ancienne (*op. cit.* p. 35, dans *Manadsblad*, p. 134).

la guerre[1]. Et puis, on peut préférer le duel à la vengeance ordinaire pour laver un affront et satisfaire son honneur : on y montre plus de courage, on y gagne plus de respect. Dans plusieurs des cas rapportés ici, le duel est manifestement une forme adoucie de la vengeance, une méthode relativement inoffensive pour régler un point d'honneur; et, dans cette mesure, il a sur la compensation certains avantages : il n'exige pas de fortune chez l'offenseur, et il ne laisse planer aucun doute sur le courage du vaincu[2]. On rapporte que les indigènes du Queensland sont très fiers des blessures reçues en combats singuliers[3]; et les Esquimaux, dans leurs duels, « trouvent qu'il est lâche de se dérober à un coup[4] ». On peut, enfin, regarder le duel comme la façon la plus équitable de régler une dispute, quand chacun prétend avoir raison. L'on y recourt même parfois pour parvenir à la vérité, dans le « jugement de Dieu ».

Quiconque a étudié le droit du Moyen-Age connaît le *wager of battle* (littéralement : la gageure de bataille) c'est-à-dire le duel dans son acception d'ordalie [*cf. ordeal, Urtheil* etc...] et, en fin de compte, le combat judiciaire. Hors d'Europe, nous trouvons une institution semblable dans l'Archipel Malais. Voici ce qu'en son *Histoire de l'Archipel Indien* rapporte Crawfurd : « Le procès par combat ou duel, et l'appel au jugement de Dieu par diverses épreuves, n'y sont pas inconnus; en cas d'absence de preuves, la loi malaise s'exprime ainsi : Si l'un accuse, et que l'autre nie, et qu'il n'y ait de témoins ni de part ni d'autre, les parties se battront, ou se soumettront à l'épreuve de l'étain fondu ou de l'huile bouillante[5] ». Les indigènes du bassin du Barito, fleuve

1. *Cf.* Arnesen, *op. cit.* p. 150, 166 *sq.*
2. D'après le Dr Steinmetz, l'origine du duel est « la restriction apportée à la guerre de vengeance... La force d'impulsion qui conduisit à cette restriction en forme de combat singulier fut l'exogamie, soit aussi les rapports de parenté entre les groupes et le fait de leurs communications plus étendues, incitant au désir de la paix. Les facteurs négatifs furent : l'absence d'un pouvoir central de gouvernement capable de dire le droit, et le non-accomplissement des conditions qui eussent permis à un système de transaction de se développer, savoir notamment le manque de biens économiques qui rendait impossible l'indemnisation matérielle ». Steinmetz, *Studien zur ersten Entwicklung der Strafe* (II. 67, 87).
3. Roth, *op. cit.* p. 140.
4. Richardson, *Arctic Searching Expedition*, I. 368.
5. Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, III. 92.

de Bornéo, ont l'épreuve suivante, qu'ils nomment *Hagalangang*: «On place les deux adversaires, à sept brasses l'un de l'autre, dans des boîtes en lattes de nibong, qui leur viennent à la poitrine; puis on remet à chacun un bambou aiguisé, de la longueur d'une lance, qu'ils se jettent à un signal donné. Celui qui est blessé est présumé coupable[1] ». Chez les Teutons, le combat judiciaire semble être né de l'ancienne habitude de régler les disputes par des duels entre particuliers. A une époque où la société faisait son possible pour réprimer les actes de vengeance, il était d'une sagesse incontestable d'adopter le duel comme forme de procédure judiciaire, en lui donnant la dignité d'épreuve[2]. Il semble probable que le duel assuma déjà ce caractère chez les premiers Teutons païens[3]. On y recourait, comme aux autres épreuves, quand il y avait doute sur la culpabilité de l'accusé[4]. En appeler au jugement de Dieu, c'était un substitut commode pour les témoignages des hommes, dans une société où rien n'était plus difficile que de se procurer des témoins dignes de foi, et où la superstition régnait en maîtresse. Esmein remarque, au sujet des Francs : « En dehors du flagrant délit ou de l'aveu de l'accusé, tout était incertitude... Par solidarité forcée, jamais un homme ne témoignera contre un autre homme du même groupe; il ne témoignera pas non plus, par crainte de la vengeance et des représailles, contre un homme appartenant à un autre groupe[5] ». J'essaierai plus loin de démontrer que l'épreuve n'a pas pour fondement primordial, comme on l'imagine souvent, la croyance en un dieu tout-puissant, omniscient et juste, qui protège l'innocent et punit le coupable, mais qu'elle est née principalement de la même notion que l'on trouve sous-entendue dans la foi à l'efficacité du serment. L'épreuve comporte donc, de par sa nature intrinsèque, une impré-

1. Sch aner, *Borneo*, I. 212.

2. Dahn remarque (*Bausteine*, II. 57) qu'à l'origine « le combat n'était pas du tout interprété comme un jugement de Dieu, mais simplement comme une licence donnée aux parties de se tirer d'affaire par leurs propres moyens ». *Cf.* Patetta, *Le ordalie*, p. 178.

3. Patetta, *op. cit.* p. 179.

4. Voir Unger, Der gerechtliche Zweikampf bei den germanischen Völkern, dans *Göttinger Studien*, 1847 2te Abtheilung, p. 358 *sq.*

5. Esmein, *Cours élémentaire du droit français*, p. 96 *sq.*

cation relative à l'innocence ou à la culpabilité du suspect, et elle a pour objet propre de donner corps à cette imprécation, afin d'établir la validité ou l'invalidité du soupçon. Il en va de même du combat judiciaire. L'issue de la lutte tranchait la question de culpabilité, à cause de l'imprécation contenue dans le serment qui précédait le duel. Avant d'entrer en conflit, chaque partie affirmait son bon droit de la manière la plus positive, confirmait cette affirmation par un serment solennel prêté sur les Evangiles ou sur les reliques d'un saint renommé, et priait Dieu d'accorder la victoire au bon droit. Ce serment était l'indispensable préliminaire de tout combat ; la défaite n'était donc pas seulement la perte du procès, mais la preuve d'un parjure qui se trouvait ainsi châtié[1]. Divers faits montrent que le duel judiciaire avait réellement pour objet de refréner les abus de la compurgation par serment. Gundebald, roi des Burgondes, dit expressément, dans le préambule d'une loi autorisant le gage de bataille, qu'il agit ainsi pour que ses sujets ne puissent plus prêter serment dans l'incertitude, ou se parjurer avec certitude[2]. Charlemagne poussait au duel, l'estimant bien préférable aux serments éhontés qu'il en coûtait si peu de prêter; Othon II, pour la même raison, en ordonna l'emploi dans diverses formes de procédure[3]. Les témoins pouvaient être appelés à sa battre aussi bien que leurs principaux. Une loi bavaroise prescrivait même au réclamant d'une propriété de combattre non pas le défendant, mais son témoin[4]; et plus tard dans le Moyen-Age, après que les efforts tenaces, et souvent heureux, de législateurs éclairés eurent limité l'abus du combat judiciaire, le meilleur moyen d'échapper à la condamnation légale fut encore le défi lancé aux témoins[5]. Cer-

1. *Lex Bajuwariorum*, II. 1. Jourdan, Decrusy et Isambert, *Recueil général des anciennes lois françaises*, II. 840 *sqq.* Bracton, *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ*, fol. 141 b *sq.* vol. II. 438 *sqq.* « Sic me Deus adjuvet et haec sancta ». Lea, *Superstition and Force*, p. 166 *sq.* Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 415. Von Amira, Recht, dans Paul, *Grundriss der germanischen Philologie*, III. 218. Unger, *loc. cit.* p. 386. Tuchmann, dans *Mélusine*, IV. 130.

2. *Leges Burgundionum*, Leges Gundebati, 45.

3. Lea, *op. cit.* p. 118,

4. *Lex Bajuwariorum*, XVII. 2, (XVI. 2).

5. Beaumanoir, *Coutumes du Beauvoisis*, LXI, 58. Vol. II. 398. Lea, *op. cit.* p. 120 *sq.* Unger *loc. cit.* p. 379 *sqq.*

tains codes exigeaient que les témoins comparussent en armes, et ces armes devaient, avant tout témoignage, être bénies sur l'autel[1]. L'habitude de bénir les armes avant le duel[2] avait sans doute pour but de les saturer de sainteté ou d'ajouter à leur sainteté naturelle, pour qu'elles pussent mener à bien l'imprécation; on regarde généralement les armes avec une vénération superstitieuse, ce qui confère un caractère alors inviolable aux serments prêtés sur elles[3]. Mais quoique le combat judiciaire dût à son rapport avec un serment l'essentiel de son efficacité comme moyen de faire éclater le vrai, on en vint bientôt à l'envisager comme un appel à la justice de Dieu, par la tendance qu'a la magie à se fondre avec la religion, tout de même que les malédictions se transforment en prières, et que le parjure devient une offense contre la divinité.

Dans la plupart des pays européens, le duel judiciaire ne survécut guère au Moyen-Age[4]. De bonne heure, Conciles et Papes s'étaient, sans grand succès, prononcés contre lui[5]; car maint ecclésiastique, non content de fermer les yeux sur cette pratique, allait jusqu'à l'autoriser formellement, et l'on vit trancher par ce moyen des questions relatives à la propriété d'églises et de monastères[6]. Survinrent aussi le développement des communes, dévouées aux arts de la paix, cherchant leur intérêt dans l'industrie et le commerce, ayant l'avantage de tribunaux fixes et permanents; la remise en vigueur du droit romain, qui commença de ruiner toutes les institutions féodales[7]; l'ascendant du pouvoir royal dans ses luttes contre les nobles; le progrès des lumières et le recul

1. Lea, *op. cit.* p. 120.
2. Esmein, *op. cit.* p. 95.
3. Pour le culte des armes et leur invocation dans le serment, voir Du Cange, Juramentum super arma, dans *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ Latinitatis*, III. 1616 *sq.* Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 165, 166, 896. Pollock, *Oxford Lectures*, 269 *sq.* n. 1. Joyce, *Social History of Ancient Ireland*, I. 286 *sq.* Au Maroc également, le serment prêté sur une arme est considéré comme une manière de jurer particulièrement solennelle.
4. Lea, *op. cit* p. 199 *sqq.* Toutefois, en Angleterre il ne fut aboli formellement qu'en 1819 (Stephen, *History of the Criminal Law of England*, I. 249 *sq.*).
5. Du Boys, *Histoire du droit criminel des peuples modernes*, II. 182. Lea, *op. cit.* p. 206 *sqq.*
6. Robertson, *History of the Reign of the Emperor Charles V*, I. 357 *sq.* Notitia gurpitionis, dans Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, IX. 729.
7. Lea, *op. cit.* p. 200-205, 211 *sq.* Unger, *op. cit.* p. 392 *sqq.*

de la superstition. Banni des cours de justice, le duel pourtant ne mourut point. Au XVIe siècle, sur les ruines du combat judiciaire, commença de fleurir le duel d'honneur[1]. Selon la juste remarque de Buckle, « à mesure que tombait en désuétude le jugement par bataille, les gens, attachés à leurs vieilles coutumes, s'adonnèrent davantage au duel[2] »; on peut donc voir dans le combat judiciaire le père du duel moderne[3]. Naturellement, et l'Eglise et l'Etat tentèrent d'étouffer cette survivance sanguinaire de la barbarie. Le Concile de Trente déclara que « la détestable coutume du duel, que le diable a suggérée pour assurer la ruine de l'âme dans la mort sanglante du corps », devait être radicalement extirpée du monde chrétien; et qu'il fallait frapper d'excommunication et de malédiction perpétuelle non seulement principaux et seconds, mais aussi quiconque avait donné conseil en vue d'un duel, ou persuadé quelqu'un d'y recourir, ainsi que les spectateurs de la rencontre[4]. En Angleterre, le Parlement de Cromwell fit un vigoureux effort contre le duel[5]. Une loi écossaise de l'an 1600 mettait au rang des crimes capitaux le simple fait de prendre part à un duel sans la permission du roi[6]. Vers la même époque, les Cortès espagnoles adoptaient une loi qui faisait peser sur tous les acteurs d'un duel les châtiments de la trahison[7]. En 1602, Henri IV de France publia un édit punissant de mort quiconque lancerait ou relèverait un défi, ou agirait comme second[8]; et sous Louis XIII plusieurs édits contre le duel avaient déjà paru[9], quand fut promulgué celui de 1626, qui frappait de mort quiconque, dans un duel, tuait son adversaire, et quiconque lançait un défi pour la seconde fois[10]. Mais toutes ces mesures restèrent à peu près inefficaces. De 1601 à 1609, deux mille nobles français périrent, dit-on,

1. Storr, Duel, dans *Encyclopædia Britannica*, VII, 512.
2. Buckle, *Miscellaneous and Posthumous Works*, I. 386. *Cf.* Bosquett, *Treatise on Duelling*, p. 79.
3. Storr, *loc. cit.* p. 511.
4. *Canons and Decrees of the Council of Trent*, Session XXV. 19, p. 274 *sq.*
5. Pike, *History of Crime in England*, II. 192.
6. Hume, *Commentaries on the Law of Scotland*, II. 281. Erskine, *Principles of the Law of Scotland*, p. 560.
7. Truman, *Field of Honor*, p. 70.
8. Isambert, Taillandier et Decrusy, *Recueil général des anciennes lois françaises*, XV, 351 *sq.*
9. *Ibid.* XVI. 21, 106, 146.
10. *Ibid.* XVI. 176, 179.

en duel; et au rapport de Lord Herbert of Cherbury, ambassadeur d'Angleterre à la cour de Louis XIII, il n'était guère de Français notable qui n'eût abattu son homme en duel[1]. Robertson fait à ce propos cette juste remarque : « La simple promulgation de lois et de décrets n'a jamais aboli une coutume, si absurde soit-elle, qui existe depuis longtemps, ou qui tire sa force des manières et des préjugés de son époque[2] ». Des lois interdisent formellement le duel; ou punissent très sévèrement celui qui tue son adversaire, le traitant parfois en meurtrier[3]; malgré tout, le duel règne encore en maint pays d'Europe, si bien soutenu par l'opinion publique que la loi est inopérante à son égard.

Cette méthode curieuse, en pleine civilisation moderne, de se faire justice à soi-même, s'explique en partie par l'indifférence avec laquelle les législateurs ont traité les offenses contre l'honneur[4], en partie par la force de l'habitude. L'insulté, faute de remède légal contre l'affront qu'il a subi, se résout à la vengeance, et provoque son adversaire au combat. Mais la vengeance n'est pas son seul mobile. Il veut laver l'indignité en montrant qu'il place l'honneur plus haut que la vie. L'idée que provoquer un homme en combat mortel, c'est effacer la tache qu'une insulte a faite à l'honneur, nous l'avons héritée d'une époque où l'homme d'honneur était brave avant tout[5]. En montrant du courage, l'offensé démontre qu'il ne méritait pas le mépris; sa timidité serait sa condamnation. Au regard de la justice, le duel parut naturellement absurde, dès qu'il cessa d'être considéré comme une épreuve. Il oblige l'offensé à s'exposer à une nouvelle blessure, il permet au coquin de payer d'un coup mortel la censure la plus méritée. Mais si l'honneur est en jeu, la voix de la justice est vite étouffée, et l'ancienne habitude se fait plus pressante que jamais. Comme il est d'usage en pareil

1. Storr, *loc. cit.* p. 512.
2. Robertson, *op. cit.* I. 66.
3. Günther, *Die Idee der Wiedervergeltung*, III. 225, n. 467. Stephen, *History of the Criminal Law of England*, III. 99 *sqq.* Gelli, *Il duello*, p. 21.
4. *Cf.* Bentham, *Theory of Legislation*, p. 299 *sqq.*
5. Buckle (*History of Civilization in England*, II. 136 *sq.*) avait signalé, dans le duel moderne, un développement particulier de la chevalerie.

cas, on présente en faveur de cette survivance quantité d'arguments plus ou moins futiles. Lord Kames soutenait que, si deux personnes sont d'accord pour vider leur querelle par combat singulier, l'Etat n'a rien à y voir, puisqu'elles se passent de la protection que leur offre celui-ci[1]. Mais, en fait, le duel n'est pas une affaire privée débattue exclusivement entre deux individus. Comme l'observe Moore, «le refus du duel s'accompagne de circonstances si humiliantes — imputations de bassesse et de lâcheté, mépris étudié du public et, dans la vie privée, tout ce qu'entraîne l'exclusion des cercles policés — que ce terme de l'alternative en devient à la fois cruel et inhumain[2] » : et il semble bien que l'Etat doive protéger ses membres contre une semblable compulsion. « Le duel, a-t-on dit, relève le glaive de la justice tombé des mains de la loi : il châtie ce que nul code ne saurait punir — le mépris et l'insulte[3] ». Or, dans tous les pays qui ont renoncé à cette coutume, nous trouvons des lois contre les insultes, des cours d'honneur, et surtout, s'agissant de l'honneur et des satisfactions auxquelles il a droit, une mentalité plus raffinée, grâce à quoi le duel est devenu inutile autant qu'il est absurde : une chose du passé, que nul ne souhaite ressusciter.

1. Kames, *Sketches of the History of Man*, I. 415 p.

2. Moore, *Full Inquiry into the Subject of Suicide*, II. 276.

3. Cité par Millingen, *History o Duelling*, I. 300.

CHAPITRE XXII

COUPS ET BLESSURES.

CHATIMENTS CORPORELS

Au droit à la vie se rattache étroitement le droit à l'intégrité du corps. Il va de soi que l'homicide est, généralement parlant, la forme suprême d'outrage corporel qui, dans la nature des choses, puisse être infligée : mais il y a toujours quelques formes de mauvais traitement qui sont plus terribles que la mort même[1].

Dans le cas de coups et blessures, la gravité du délit se mesure, toutes choses égales d'ailleurs, à celle du mal. Les civilisations primitives ont pour principe : œil pour œil, dent pour dent; soit la compensation adéquate à la blessure[2]. Les lois de Manou disent que, si l'on a frappé un homme dans l'intention de le faire souffrir, le juge infligera une amende proportionnée à cette souffrance[3]. La loi musulmane autorise le talion pour les blessures et mutilations intentionnelles; mais on peut aussi accepter une amende. Si l'on prive un homme de l'un de ses cinq sens, ou si on le blesse dangereusement, ou si on le défigure gravement et pour la vie, ou si on lui coupe un membre qui soit unique de son espèce, comme le nez, l'amende

1. *Cf.* Stephen, *History of the Criminal Law of England*, III. 11.
2. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 61 *sqq.* Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 208 (Takoué), 502 (Baris et Kunama). Burton, *Two Trips to Gorilla Land*, I. 105 (Mpongués). Maclean, *Compendium of Kafir Laws and Customs*, p. 61 *sq.* Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 82 (Kandhs). Earl, *Papuans*, p. 83. Kubary, *Die socialen Einrichtungen der Pelauer*, p. 74. (insulaires des Péliou). Petroff, Report on Alaska, dans *Tenth Census of the United States*, p. 105 (Thlinkit).
3. *Laws of Manu*, VIII. 286.

est la même que le prix du sang. Si c'est un membre dont il n'existe que deux et pas davantage, comme une main, un pied, l'amende est égale à la moitié du prix du sang. Si c'est un membre dont il reste neuf autres, un doigt, un orteil, l'amende est le dixième du prix du sang[1]. L'échelle des amendes pour coups et blessures, que l'on trouve dans beaucoup des premiers recueils de lois teutoniques, est minutieuse à l'excès[2]. Aux termes de divers textes de la loi salique, on paie 100 solidi, soit la moitié du *wergeld*, pour priver un homme de son nez, d'une main, d'un pied, d'un œil; 50 solidi pour le pouce et le grand orteil; 35 pour le second doigt qui servait à tirer l'arc[3]. Pour les autres actes de violence, l'amende variait avec les circonstances selon que l'on portait le coup avec un bâton, ou le poing fermé; selon que l'on découvrait la cervelle; que l'on enfonçait tels os, et de combien; qu'il coulait du sang par terre; et ainsi de suite[4]. Dans les codes anglo-saxons, on assignait un prix aux moindres parties du corps, dents, cheveux et ongles. Ainsi les lois d'Æthelbirht mettaient à 20 shillings la mutilation du pouce, à 3 celle de l'ongle du pouce, à 8 celle de l'index, à 11 celle du petit doigt[5]. La loi primitive des Celtes taxait avec la même précision scrupuleuse les divers degrés de blessure[6].

Rien ne saurait mieux nous donner une idée de la manière éminemment pratique dont se réglaient ce genre d'objets que la loi d'Irlande sur la castration. Si les blessés sont gens à qui les organes arrachés ne servent de rien, « vieillards décrépits, hommes entrés dans les ordres, rien ne leur est dû pour cette perte, en dehors de l'amende corporelle proportionnée à la gravité de la blessure[7] ». Après cela, on s'étonne presque de lire en d'anciennes lois

1. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p. 120. Sachau, *Muhammedanisches Recht*, p. 764.
2. Wilda, *Strafrecht der Germanen*, p. 729. Stemann, *Den danske Retshistorie indtil Christian V's Lov*, p. 658. Stephen, *History of the Criminal Law of England*, I. 56. Lappenberg, *History of England under the Anglo-Saxon Kings*, II. 422.
3. *Lex Salica*, éd. Hessels, col. 163-167, 170, 172-177, 179.
4. *Ibid.* col. 100 *sqq.*
5. *Laws of Æthelbirht*, 54.
6. *Ancient Laws of Ireland*, III, p. CIX. 349. *Venedotian Code*, III. 23 (*Ancient Laws and Institutes of Wales*, p. 151 *sqq.*). *Dimetian Code*, II. 17 (*ibid.* p. 246 *sqq.*). *Gwentian Code*, II 6 *sq.* (*ibid.* 340 *sq.*).
7. *Ancient Laws of Ireland*, III. 355.

irlandaises que si une personne, jadis mutilée, a reçu partie ou tout de son amende corporelle, nul malfaiteur nouveau ne sera autorisé à la traiter comme article détérioré[1].

Toutefois, le degré de gravité du délit dépend non seulement de la souffrance infligée, mais de la position sociale des parties en cause; en certains cas, l'infliction de la douleur est considérée comme une chose licite, ou même comme un devoir.

En usant de violence à l'égard de leurs parents, les enfants commettent une infraction grossière au devoir filial de respect et de soumission. Les lois d'Hammourabi disposent que l'homme qui a frappé son père perdra les mains[2]. D'après l'*Exode*, « quiconque frappe son père ou sa mère, celui-là sera sûrement mis à mort[3] ». En Corée, celui qui frappe son père est décapité[4]. Par contre, les parents ont le droit d'infliger à leurs enfants des châtiments corporels : mais non partout, car beaucoup de races inférieures ne soumettent jamais, ou presque jamais, leurs enfants à ce traitement[5]. Chez les Dieyerie d'Australie, on ne bat jamais les enfants; et si la femme viole cette règle, son mari la bat à son tour[6]. Les gens d'Efate, dit Macdonald, « sont choqués de voir les Européens corriger leurs enfants; je n'ai jamais vu un Efatais battre un enfant[7] ». Les Esquimaux visités par Hall n'infligent jamais aux enfants de châtiments physiques : « Si un enfant se conduit mal, par exemple s'il se met en colère, sa mère ne lui dit rien jusqu'à ce qu'il ait repris son calme. Alors elle

1. *Ibid.* III. p. CIX, CXI, 349, 351.
2. *Laws of Hammurabi*, 195.
3. *Exode*, XXI. 15.
4. Griffis, *Corea*, p. 236.
5. Curr, *Recollections of Squatting in Victoria*, p. 252 (tribu Bangerang). Angas, *Savage Life and Scenes in Australia*, I. 94 (tribus du Bas-Murray). Calvert, *Aborigines of Western Australia*, p. 30 *sq.* Lumholtz, *Among Cannibals*, p. 192 *sq.* (indigènes du Queensland Nord). Kubary, Die Palau-Inseln in der Südsee, dans *Jour. des Mus. Godeffroy*, IV. 56. Man, *Sonthalia and the Sonthals*, p. 78, Von Siebold, *Die Aino auf der Insel Yesso*, p. 11. Murdoch, Ethnological Results of Point Barrow Exped., dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX.417 (Esquimaux). Boas, Central Eskimo, *ibid.* VI. 566. Richardson, dans Franklin, *Journey to the Shores of the Polar Sea*, p. 68 (Crees). Lumholtz, *Unknown Mexico*, p. 274 (Tarahumares). Rautanen, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 329 (Ondonga). Voir encore : Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, II. ch. VI. § 2, surtout p. 203. *Idem*, Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern bei den Naturvölkern, dans *Zeitschrift für Socialwissenschaft*, I. 610 *sqq.*
6. Gason, Manners and Customs of the Dieyerie Tribe, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 258.
7. Macdonald, *Oceania*, p. 195.

lui parle, et efficacement[1] ». Chez les Tehuelches de Patagonie, « on gâte les enfants de toute manière, ils montent les meilleurs chevaux, et leurs pires désobéissances ne sont jamais corrigées[2] ». Dans la tribu Cafre des Gaika, les parents ont le droit d'infliger à leurs enfants des châtiments corporels, mais ils sont passibles d'amende s'ils leur causent des blessures permanentes, telles que la perte d'un œil ou d'une dent[3].

Le pouvoir d'un mari sur sa femme comporte plus communément le droit de la faire souffrir que celui de la mettre à mort : encore le premier de ces droits ne lui est-il pas universellement reconnu, même chez les sauvages et les barbares. Aux Iles Péliou, le mari ne bat point sa femme[4]. Les Esquimaux de diverses tribus ne battent leurs femmes que rarement[5]. Les Esquimaux du Centre « ne tolèrent pas que le mari maltraite ou châtie sa femme; s'il le fait, elle est toujours libre de le quitter, et sa mère à elle peut faire ordonner le divorce[6] ». La plupart des Indiens de l'Amérique du Nord trouvent honteux qu'un mari batte sa femme[7]. Chez les Kalmouks, un mari ne doit pas lever la main sur sa femme[8]. Les Madis ne battent jamais leurs femmes[9]. Chez les Ondonga, un mari n'est pas autorisé à châtier sa femme[10]. Dans la tribu Cafre des Gaika, « un mari a le droit de punir l'inconduite de sa femme; mais s'il lui fait sauter un œil ou une dent, ou la mutile autrement, il est frappé de telle amende qu'il plaît au chef d'infliger[11] ». Aux termes du code indigène de Malacca, « un homme peut battre sa femme, mais pas comme il châtierait son esclave, ni jusqu'à faire couler le sang »; sans quoi il est frappé d'amende[12]. La loi musul-

1. Hall, *Arctic Researches*, p. 568.
2. Musters, *At Home with the Patagonians*, p. 197.
3. Brownlee, dans Maclean, *Compendium of Kafir Laws and Customs*, p. 118.
4. Kubary, Die Palau-Inseln, dans *Jour. des Mus. Godeffroy*, IV. 43.
5. King, dans *Jour. Ethn. Soc.* I. 147. *Cf.* Murdoch, *loc. cit.* p. 414.
6. Boas, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* VI. 579.
7. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, III. 101. *Cf.* Powers, *Tribes of California*, p. 178 (Gallinoméro).
8. Liadov, dans *Jour. Anthr. Inst.* I. 405.
9. Ratzel, *History of Mankind*, III. 40.
10. Rautanen, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 329.
11. Brownlee, dans Maclean, *op. cit.* p. 117.
12. Newbold, *British Settlements in the Straits of Malacca*, II. 311 *sq.*

mane permet au mari de châtier une femme entêtée, mais sans lui causer ni blessure, ni grande douleur[1]. Nous lisons dans les lois de Manou : « — La femme, le fils, l'esclave, l'élève, le cadet du même sang, peuvent, s'ils ont commis une faute, être battus avec une corde ou un bambou fendu, mais uniquement sur le dos, ou son prolongement, jamais sur une partie noble; quiconque les frappera d'autre manière sera traité comme un voleur[2] ». Les anciens Romains disaient que « battre sa femme ou ses enfants, c'est porter la main sur ce que l'on a de plus sacré[3] ». Cette idée ne fut partagée ni par les anciens Teutons[4], ni par les législateurs du Moyen-Age. Aux termes de la loi Jydske, un mari avait le droit de châtier sa femme avec un bâton, mais non avec une arme; et il devait prendre soin de ne lui briser aucun membre[5]. Les Coutumes du Beauvoisis disent que l'homme peut battre sa femme quand elle le dément ou le maudit, ou qu'elle enfreint ses ordres « raisonnables », ou pour toute autre raison du même genre, à condition de ne pas l'estropier ni la tuer[6]. L'opinion publique, parmi les Slaves de Russie et les Slaves du Sud[7], permet encore au mari l'usage des châtiments corporels. En Russie, « le jeune marié conduisant sa future vers le nouveau logis, la frappe légèrement, de temps à autre, de son fouet, disant à chaque coup : « Oublie les manières de ta famille, apprends les manières de la mienne ». Dès qu'ils sont entrés dans leur chambre, le mari dit à la femme : « Enlève-moi mes bottes », ce qu'elle fait aussitôt; et dans l'une d'elles elle trouve un fouet, symbole de l'autorité maritale. Cette autorité donne au mari le droit de surveiller la conduite de sa femme, et de la corriger

1. Sachau, *Muhammedanisches Recht*, p. 10, 44, 849.
2. *Laws of Manu*, VIII. 299 *sq.*
3. Plutarque, *Cato Major*, XX. 3.
4. Nordström, *Bidrag till den svenska samhällsförfattningens historia*, II. 61 *sq.* Stemann, *op. cit.* p. 323 *sq.*
5. *Jydske Lov*, II. 82.
6. Beaumanoir, *Coutumes du Beauvoisis*, LVII. 6, vol. II. p. 333 : « Il loist bien à l'omme batre se feme, sans mort et sans mehaing, quant ele le meffet; si comme quant ele est en voie de fere folie de son cors, ou quant ele dement son baron ou maudist, ou quant ele ne veut obeir à ses resnables commandemens que prode feme doit fere : en tel cas et en sanllables est il bien mestiers que li maris soit castierres de se feme resnablement... Li maris le doit castier et repenre selonc toutes les manieres qu'il verra que bon sera por li oster de tel visse, excepté mort ou mehaing ».
7. Krauss, *Sitte und Brauch der Südslaven*, p. 526.

toutes les fois qu'il le juge à propos, non seulement par des paroles, mais par des coups. Les campagnards en sont encore à l'opinion qu'exprimait un écrivain russe du XVIe siècle... sur l'utilité des châtiments corporels, et même sur leurs effets bienfaisants pour la santé. La Cour coutumière semble admettre l'emploi de ces procédés disciplinaires, en n'intervenant pas dans les relations personnelles des époux. « Ne juge jamais une querelle entre époux », conseille le dicton populaire, scrupuleusement observé par le tribunal du village, qui refuse d'entendre la plainte de l'épouse endolorie, tant que ni sa vie ni ses membres n'ont été mis en danger par la correction[1] ».

L'esclavage, partout où il existe, semble donner au maître le droit de châtiment corporel sur son esclave, tout en interdisant de le priver d'aucun de ses membres. Le Code Pénal de Chine autorise le maître, ou la famille du maître, d'un esclave coupable, à le châtier jusqu'à la limite où les coups seraient mortels, sans avoir à redouter de poursuites[2]. Au contraire, « tout esclave coupable de coups volontaires contre son maître sera, sans que l'on fasse la moindre distinction entre principal et secondaire, décapité[3] ». Chez les Hébreux, celui qui par des coups détruisait l'œil, ou la dent, ou tout autre membre, de son serviteur ou de sa servante, était tenu de les rendre libres; mais si l'on occasionnait des blessures à un Israélite libre, on payait la pleine rétribution[4]. Dans les Etats esclavagistes de l'Amérique du Nord, et dans les colonies de toutes les puissances européennes, le maître pouvait frapper son esclave sans limite du nombre de coups; mais s'il le mutilait, il était passible d'amende, ou d'une très légère peine de prison[5].

Les législateurs même civilisés ont vu dans le mauvais traitement de l'esclave d'autrui un préjudice causé moins

1. Kovalewsky, *Modern Customs and Ancient Laws of Russia*, p. 44 *sq. Cf.* Meiners, *Vergleichung des ältern und neuern Russlandes*, II. 167 *sq. Idem, History of the Female Sex*, I. 160.

2. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCCXIV, p. 340.

3. *Ibid.* sec. CCCXIV, p. 338.

4. *Exode*, XXI. 24 *sqq.*

5. Negro Act de 1740, § 37, dans Brevard, *Digest of the Public Statute Law of South Carolina*, II. 241. Stephen, *Slavery of the Bristish West India Colonies*, I. 36 *sq.* Edwards, *History of the British West Indies*, II. 192.

à cet esclave qu'à son maître. La loi musulmane impose à la personne libre qui a blessé un esclave une amende qui varie avec la valeur de l'esclave[1]. Les Institutes de Justinien portent que, « si un homme fouette l'esclave d'autrui avec cruauté, une action sera ouverte contre lui »; mais il n'y a pas de recours pour le maître, si son esclave n'a été frappé qu'avec le poing[2]. Le Negro Act de 1740 contenait cette prescription : si un esclave est battu par quelqu'un qui n'a pas, pour le faire, de raison valable ou d'autorité légale, et s'il est de ce fait mutilé ou mis dans l'incapacité de travailler, le délinquant devra payer au propriétaire de l'esclave « la somme de 15 shillings, valeur en cours, par jour d'incapacité de travail, plus les frais de guérison dudit esclave[3] ». Mais la peine ne s'appliquait, dans l'usage, que si l'esclave suspendait son service. La Cour Suprême du Maryland interpréta formellement la loi dans ce sens, en décidant qu'il n'y avait pas lieu à poursuite contre un maître pour avoir assailli et battu son esclave, à moins qu'il n'en résultât une interruption de service[4]. Par contre, si c'était un esclave qui frappait un blanc, on en jugeait tout autrement. Nous lisons dans l'acte de Géorgie, daté de 1770 : « Si un esclave a l'audace de frapper un blanc, cet esclave... sera, en cas de récidive, puni de mort. Mais si un esclave blesse grièvement, mutile ou contusionne un blanc, même si c'est la première offense, il sera puni de mort[5] ». Et même aux termes des lois plus indulgentes qui régirent plus tard les colonies anglaises, toute violence, coup, tentative de coup, lutte ou résistance contre un blanc était, de la part de l'esclave, un crime, entraînant, en cas de blessure ou de contusion du blanc (ou même, dans certaines

1. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p. 120.
2. *Institutiones*, IV. 4. 3.
3. Brevard, *op. cit.* II. 231 *sq.*
4. Harris and Johnson, *Reports of Cases argued and determined in the General Court and Court of Appeals of the State of Maryland*, I. 4. De tous les Etats esclavagistes, le Kentucky était le seul, à ma connaissance, où le propriétaire d'un esclave pût intenter une action à quiconque fouettait, frappait, ou de toute autre manière maltraitait cet esclave sans le consentement de son maître, même si les contusions n'étaient pas de nature à causer une interruption de service. (Morehead and Brown, *Digest of the Statute Laws of Kentucky*, II. 1481). En Tennessee, aux termes d'un acte de 1813, quiconque « sans raison ou cause suffisante » battait ou maltraitait l'esclave d'autrui, était puni (Caruthers and Nicholson, *Compilation of the Statutes of Tennessee*, p. 678).
5. Prince, *Digest of the Laws of the State of Georgia*, p. 781.

îles, sans cette condition), soit la mort, soit le démembrement et d'autres pénalités sévères[1]. Nous lisons dans l'un des codes anciens du Pays de Galles : « Si un homme libre frappe un esclave, qu'il lui paie douze pence... Si un esclave frappe un homme libre, il est juste de lui retrancher la main droite ou le pied droit[2] ». La loi chinoise dit que l'homme libre qui frappe un esclave « sera puni moins sévèrement d'un degré que dans les cas ordinaires du même délit » : mais qu' « un esclave frappant un homme libre sera, suivant les circonstances, puni plus sévèrement d'un degré que la loi ne le prévoit entre égaux en pareil cas[3] ».

Très souvent les pénalités ou amendes pour coups et blessures sont influencées par la classe ou le rang des parties, même quand, de part et d'autre, il s'agit d'hommes libres. Chez les Maréas, le roturier qui blesse un roturier lui paie simplement la compensation de la blessure; mais le roturier qui blesse un noble lui abandonne tous ses biens et devient son esclave[4]. A Zimmé, les amendes pour voies de fait « varient considérablement avec la qualité du plaignant[5] ». Chez les Ossètes, les membres d'un noble sont évalués au double des membres d'un roturier[6]. Les lois d'Hammourabi contiennent les prescriptions suivantes : « Si un homme a causé la perte d'un œil à un homme de qualité, on lui fera aussi perdre un œil. S'il a fracassé un membre à un homme de qualité, on lui fracassera aussi un membre. S'il a causé la perte d'un œil ou fracassé un membre à un pauvre, il payera une mine d'argent. S'il a fait tomber la dent de l'un de ses égaux, on lui fera choir aussi une dent. Si c'est la dent d'un pauvre homme, on lui fera payer le tiers d'une mine d'argent[7] ». Si un homme de basse caste, disent les lois de Manou, fait du mal à un

1. Stephen, *Slavery of the British West India Colonies*, I. 188. Edwards, *History of the British West Indies*, II. 202 *sq.*
2. *Gwentian Code*, II. 5. 31 *sq.* (*Ancient Laws and Institutes of Wales* p. 339). Pour l'ancienne loi de Suède sur ce sujet, voir *Gotlands-Lagen* I. 19. 37.
3. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCCXIII, p. 336.
4. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 244.
5. Colquhoun, *Amongst the Shans*, p. 132.
6. Von Haxthausen, *Transcaucasia*, p. 409.
7. *Laws of Hammurabi*, 196-198, 200 *sq.* *Cf.* encore 202 *sqq.*

homme de l'une des trois hautes castes, il sera retranché[1]; quant à celui qui, intentionnellement et dans sa colère, frappe un Brahmane, fût-ce avec un brin d'herbe, il renaîtra, pendant vingt-et-une existences, dans le sein de tels êtres où renaissent les hommes en châtiment de leurs péchés[2] ». Les codes primitifs des Celtes et des Teutons renferment ce principe de la compensation variable avec le rang des intéressés[3].

L'évaluation de la vie humaine diffère, nous l'avons vu, surtout chez les hommes primitifs, selon qu'il s'agit de compagnons de tribu ou de compatriotes, et d'étrangers. La même distinction vaut pour les coups et blessures, et apparaît au plus haut degré dans les souffrances infligées aux ennemis vaincus. Quand les Kamtchadales tenaient des prisonniers de guerre, « ils les brûlaient, les taillaient en morceaux, leur arrachaient à vif leurs entrailles, ou les pendaient par les pieds[4] ». Les Dakotas « liaient leur captif au poteau, et le faisaient torturer par leurs femmes avant de le mettre à mort[5] »; et beaucoup d'autres Indiens de l'Amérique du Nord « vouent », dit-on, « leurs captifs à une mort précédée de tortures affreuses[6] ». Ellis remarque que les guerres des insulaires de la Société étaient impitoyables et destructrices : « On se torturait l'esprit pour inventer des tortures nouvelles[7] ». En revanche, nous ne manquons pas d'exemples de guerres entre sauvages, conduites avec plus d'humanité. Dobrizhoffer nous assure que « la cruauté envers les captifs et les ennemis est odieuse aux Abipones, qui jamais ne torturent les mourants[8] »; et les Somalis ne font aucun mal à leurs ennemis gravement blessés[9]. Les nations civilisées

1. *Laws of Manu*, VIII. 279.
2. *Ibid.* IV. 166. *Cf. ibid.* 167.
3. Kemble, *Saxons in England*, I. 134. *Ancient Laws of Ireland*, III. p. CXI. *Dimetian Code*, II. 17. 17 (*Ancient Laws a d Institutes of Wales*, p. 248). *Gwentian Code*, II. 7. 13 (*ibid.* p. 342). De Valroger, *Les Celtes*, p. 470. Innes, *Scotland in the Middle Ages*, p. 180.
4. Krasheninnikoff, *History of Kamschatka*, p. 200.
5. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 313.
6. Adair, *History of the North American Indians*, p. 388.
7. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 293. *Cf.* Williams, *Narrative of Missionary Enterprises*, p. 533 (Samoans). Foreman, *Philippine Islands*, p. 185. Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 172 sq.
8. Dobrizhoffer, *Account of the Abipones*, II. 411.
9. Paulitschke, *Ethnographie Nord-ost-Afrikas*, p. 255.

professent qu'à la guerre, on ne doit faire à l'ennemi que juste le mal nécessaire pour terminer la guerre.

La religion intervient aussi bien que la nationalité pour modifier le droit à l'intégrité du corps. La loi musulmane fixe la compensation des blessures infligées à un Juif au tiers, à un Parsi au quinzième, de la compensation exigée pour un Musulman[1]. Aux termes d'une loi espagnole du Moyen-Age, le Chrétien qui bat un Juif paie quatre maravédis, tandis que le Juif en paie dix s'il bat un Chrétien[2].

Un crime commis peut faire perdre le droit à l'intégrité corporelle. On a déjà vu que les blessures physiques se paient souvent selon la loi du talion[3]; en d'autres cas aussi, c'est une peine courante que l'infliction des souffrances physiques : mutilation, flagellation, etc. L'amputation ou la mutilation du membre coupable a joui d'une vogue spéciale chez les peuples dits cultivés[4]. Il en est souvent question dans le code d'Hammourabi[5] et dans les lois de Manou[6]. On la rencontre chez les Grecs[7], les Romains[8], les Teutons[9]. Les codes du Moyen-Age en contiennent maint exemple[10]. Les lois d'Alfred portent que le *theow* coupable de viol sur une *theow* sera émasculé[11]; et plus tard Bracton réservera le même sort à qui déflorera une vierge, en ajoutant la perte des yeux, « pour avoir contemplé cette beauté qui a allumé en lui le désir de posséder

1. Sachau, *op. cit.* p. 764.
2. Fuero de Sepulveda, art. 37 *sq.* cité par Du Boys, *Histoire du droit criminel de l'Espagne*, p. 74.
3. *Supra*, p. 186. Voir aussi *Laws of Hammurabi*, 196, 197, 200. *Exode*, XXI. 24 *sq. Lévitique*, XXIV. 19 *sq. Deutéronome*, XIX, 21. *Koran*, V. 49. Sachau, *op. cit.* p. 762 *sq.* (droit mahométan). Leist, *Alt-arisches Jus Gentium*, p. 426 *sq.* (Grecs). *Lex Duodecim Tabularum*, VIII. 2. Günther, *Idee der Wiedervergeltung*, p. 186 *sqq.* (Teutons).
4. Elle se présente dans la Perse moderne (voir Polak, *Persien*, I. 256, 329 *sq.*); à Fez (voir Leo Africanus, *History and Description of Africa*, II. 470). Le *Koran* (v. 42) ordonne de punir le vol en coupant les mains du voleur, ordre rarement exécuté de nos jours en pays mahométans. Je n'ai trouvé dans les races inférieures que peu de traces de cette prescription. Chez les Achantis, l'intrigue avec des femmes esclaves de la maison royale se punit par l'émasculation (Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 287) et les Kamtchadales, si un voleur récidive trop souvent, lui brûlent les mains (Krasheninnikoff, *op. cit.* p. 179).
5. *Laws of Hammurabi*, 192, 194, 195, 218, 226, 253.
6. *Laws of Manu*, VIII. 270-272, 279-283, 322, 334, 374; XI. 105.
7. Günther, *op. cit.* I. 94 *sqq.*
8. *Ibid.*, I. 155 *sqq.*
9. *Ibid.* I. 195 *sqq.* Wilda, *op. cit.* p. 510. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 740.
10. Du Boys, *Histoire du droit criminel des peuples modernes*, II. 699. *Idem*, *Histoire du droit criminel de l'Espagne* p. 94. Cibrario, *Economia politica del medio eve*, I. 346 *sq.*
11. *Laws of Alfred*, II. 25.

la vierge[1] ». Une loi de Canut fait couper le nez et les oreilles de la femme adultère[2]. Æthelstan voulait que le faux-monnayeur perdît la main droite[3] : traitement réservé plus tard à quiconque se livrait à des violences en présence du roi[4] ou dans sa cour. De par la loi statutaire d'Ecosse, le faux en écriture ou la falsification de documents fut puni primitivement de l'amputation de la main, plus tard de son démembrement, accompagné d'autres supplices[5]. En certains pays, le parjure perdait les doigts coupables, ou la main droite[6]; en d'autres pays, il avait la langue arrachée ou percée d'un fer rouge[7]. En Angleterre, avant la Conquête, un homme convaincu d'accusation diffamatoire pouvait perdre la langue[8]. En Ecosse, au XVII^e^ siècle, un homme fut condamné à avoir la langue trouée pour avoir diffamé le lord juge général[9]. Les codes allemand et autrichien recélaient encore au XVIII^e^ siècle des traces de ce principe de châtier le membre coupable[10]. En France, c'est seulement en 1832 qu'en disparut la dernière survivance (amputation de la main droite du parricide avant son exécution[11]). Sous l'influence d'une sensibilité plus raffinée, l'opinion s'est prononcée contre l'emploi de la chirurgie dans l'administration de la justice; et dans la plupart des pays européens, les délinquants ne sont plus soumis à aucune espèce de châtiment corporel[12].

Ce genre de châtiment a été réservé d'ordinaire, et de préférence, aux gens du commun, aux pauvres, ou aux esclaves[13]. Les coups et les injures, dit Plutarque, semblent mieux convenir aux esclaves qu'aux hommes libres[14]. Aux

1. Bracton, *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ*, fol. 147, Vol. II. 480 *sq.*
2. *Laws of Cnut*, II. 54.
3. *Laws of Æthelstan*, 14.
4. Strutt, *View of the Manners, Customs*, etc. *of the Inhabitants of England*, III. 43.
5. Erskine, *Principles of the Law of Scotland*, p. 571.
6. Stemann, *op. cit.* p. 645. Charles-Quint, *Peinliche Gerichtsordnung*, art. 107, p. 235. Pollock and Maitland, *History of English Law before the Time of Edward I*, II. 453. Günther, *op. cit.* II. 57.
7. Du Boys, *Histoire du droit criminel des peuples modernes*, II. 699. *Idem*, *Histoire du droit criminel de l'Espagne*, p. 599 *sq.* Pitcairn, *Criminal Trials in Scotland*, III. 539.
8. Pollock and Maitland, *op. cit.* II. 539.
9. Rogers, *Social Life in Scotland*, II. 35.
10. Günther, *op. cit.* II. 55-57, 65; III. 79.
11. Chauveau et Hélie, *Théorie du Code Pénal*, III. 394.
12. Voir von Liszt, *Le droit criminel des états européens*, *passim*; Wrede, *Die Körperstrafen bei allen Völkern*, *passim*.
13. Voir, par ex., *Laws of Manu*, VIII. 267, 279.
14. Plutarque, *De educatione puerorum*, 12.

termes de la loi religieuse des Hindous, un brahmane ne doit jamais subir de châtiment corporel[1]. Chez les Hébreux[2], chez les Mahométans[3], chez les Romains[4], et au Moyen-Age[5], on pouvait généralement commuer en amende la peine de mutilation. Longtemps, dans l'Europe chrétienne tout comme sous l'empire dans la Rome païenne[6], le châtiment fut d'autant plus féroce que le délinquant était moins puissant. « En crimes », dit Loysel, « les villains sont plus grièvement punis en leurs corps que les nobles... Et où le villain perdroit la vie, ou un membre de son corps, le noble perdra l'honneur, et réponse en cour[7] ». Bref, tandis que l'esclave, à la moindre offense, encourait la mutilation, le noble échappait à presque tout châtiment corporel[8]. Même influence de la position sociale dans l'application de la torture judiciaire. Voyons le Code Pénal chinois : « Il ne sera pas permis, en aucun tribunal du gouvernement, de mettre à la question par la torture aucun membre des huit classes privilégiées, en raison du respect qui leur est dû[9] ». Sous la république romaine, la torture était réservée aux esclaves[10]. Le Moyen-Age chrétien en fit usage dans une mesure et avec une froide férocité que ne connut aucune nation païenne, et qui ne respecta aucune classe dans les cas d'hérésie ou de trahison[11]. Mais les tortures infligées aux nobles et au clergé étaient plus légères que celles des simples laïcs, et il fallait, pour les y exposer, des preuves plus sérieuses[12]. « Nobles et gens de qualité », dit Dumoulin, « ne sauraient être soumis à la torture aussi aisément que gens de peu[13] ».

1. *Baudhâyana*, I. 10. 18. 17. *Institutes of Vishnu*, V. 2.
2. Günther, *op. cit.* I. 55.
3. *Ibid.* I. 74 *sq.* Lane, *Modern Egyptians*, p. 120. Sachau, *op. cit.* p. 764. La loi musulmane n'oblige pas l'offensé à accepter une compensation au lieu de la mutilation.
4. Günther, *op. cit.* I. 124 *sqq.* Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 981.
5. Du Boys, *Histoire du droit criminel des peuples modernes*, II. 557 *sq.* Strutt, *op. cit.* II. 8.
6. *Cf.* Mackenzie, *Studies in Roman Law*, p. 414 *sq.*
7. Loysel, *Institutes coutumières*, VI. 2. 31 *sq.*, vol. II, 219 *sq.*
8. Du Boys, *Histoire du droit criminel de l'Espagne*, p. 469.
9. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCCCIV. p. 441.
10. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 405.
11. Suarez de Paz, *Praxis ecclesiastica et secularis*, V. 1. 3. 12, fol. 154 *b*. *Cf.* Lecky, *Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, I. 328.
12. Lea, *Superstition and Force*, p. 526 *sq.*
13. Dumoulin, cité par Welling, Law of Torture, dans *The American Anthropologist*, V. 210 *sq.*

Guazzini, éminent jurisconsulte italien, et théoricien reconnu de la loi de torture à l'époque de son prestige et de sa maturité, remarque que les tourments infligés doivent se proportionner à l'âge, à la constitution physique, aux habitudes mentales, et à la condition sociale[1]; ajoutant que les évêques et grands dignitaires sont exemptés de torture, même devant de fortes présomptions de culpabilité[2].

Il n'est guère besoin de commenter les idées morales relatives aux coups et blessures. Elles sont fondées sur le principe du ressentiment par sympathie, que vient modifier l'attribution, aux uns, de droits spéciaux, aux autres, de devoirs spéciaux, selon le rapport des parties entre elles. Ces idées suivent les mêmes règles que celles qui concernent l'homicide, à l'exclusion, bien entendu, de toutes considérations dictées par la crainte du mort, esprit ou fantôme, et par l'horreur religieuse du meurtre. Il est un point, toutefois, qui demande notre attention. La violence exercée sur le corps d'autrui ne se traduit pas seulement pour la victime en douleur physique, mais en douleur morale, en honte. De là vient, du moins pour une grande part, que le droit à l'intégrité du corps varie tant avec la condition sociale[3]. Même dans les races inférieures on rencontre l'idée que des voies de fait constituent une insulte grossière, ou encore que le châtiment corporel vaut au criminel plus d'humiliation, de disgrâce, qu'aucune autre forme de pénalité. Suivant les termes du code malais, « on peut mettre à mort, sans en aviser préalablement le roi ni les nobles, l'adultère, le traître, le voleur que l'on ne peut appréhender par d'autres moyens, et celui qui fait à un autre un affront grave, tel que de lui donner un coup au visage[4] ». Chez les Maoris, un coup de poing entraînait

1. Guazzini, *Tractatus ad defensam inquisitorum*, XXX. 4. 24, vol. II. 86.
2. *Ibid.* XXX. 17, vol. II. 102 *sq.*
3. *Cf.* *Dimetian Code*, II. 17, 17 (*Ancient Laws and Institutes of Wales*, p. 248) : « La loi dit que les membres de tous sont d'égale valeur : que si tel membre d'un roi vient à être brisé, il est de la même valeur que tel membre d'un vilain; pourtant et nonobstant, la valeur du *saraad* (amende pour outrage) dans le cas du roi, ou du breyr, dépasse la valeur du *saraad* à payer au vilain, si un sien membre vient à être coupé ». Voir aussi *Gwentian Code*, II. 7. 12 *sq.* (*ibid.*, p. 342).
4. Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, III. 105 *sq.*

un combat à main armée[1]. Les Thlinkit estiment que le châtiment corporel est la pire indignité que l'on puisse faire subir à un homme libre; aussi n'en infligent-ils jamais[2]. Enfin plus d'une nation civilisée, qui ne fait pas scrupule de condamner à mort certaines catégories de criminels, voit dans la flagellation un châtiment trop infâme pour que son emploi soit admissible.

1. Shortland, *Traditions and Superstitions of the New Zealanders*, p. 227.
2. Holmberg, Ethnographische Skizzen über die Völker des russischen Amerika, dans *Acta Societatis Scientiarum Fennicæ*, IV. 321.

CHAPITRE XXIII

LA CHARITÉ ET LA GÉNÉROSITÉ

La considération pour la vie et le bien-être physique d'autrui, telle qu'elle se manifeste dans les idées morales et l'infliction de peines corporelles : voilà qui a fait l'objet de notre examen dans les chapitres précédents. Nous allons maintenant envisager ce même objet d'un autre point de vue : savoir, la valeur attachée aux modes de conduite qui ont pour effet d'assurer positivement l'existence et le confort matériel d'autrui.

Il est un devoir si universel et si évident qu'on le mentionne rarement : c'est le devoir, pour la mère, d'élever ses enfants, supposé qu'il leur ait été permis de vivre. Un autre devoir tout aussi primitif, je crois, dans l'espèce humaine est celui qui incombe à l'homme marié : la protection et l'entretien de sa famille. Sur ce devoir de l'homme les renseignements affluent de tous les coins du monde sauvage.

Les Indiens de l'Amérique du Nord trouvaient honteux qu'un homme eût plus de femmes qu'il n'en pouvait nourrir[1]. Chez les Patwin, tribu de Californie, une des plus arriérées du monde, dit Powers, « on trouve, plus fort encore que parmi nous, le sentiment que les hommes doivent subvenir aux besoins des femmes, c'est-à-dire leur assurer le nécessaire[2] ». Chez les Iroquois, il entrait dans les attributions de l'homme « de tresser une natte, de réparer

1. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, III. 109. Carver, *Travels through the Interior Parts of North America*, p. 367.

2. Powers, *Tribes of California*, p. 222.

la cabane de sa femme ou de la refaire ». Le produit de ses chasses, la première année du mariage, appartenait de droit à sa femme; par la suite, il en faisait deux parts égales, que sa femme l'eût accompagné ou fût demeurée au logis[1]. Chez les Botocudos, où les filles se marient très jeunes et demeurent chez leur père jusqu'à l'âge de la puberté, le mari est obligé, même pendant cette période, d'entretenir sa femme dont il vit séparé[2]. Chez les Lenguas, Indiens du Chaco du Paraguay, la femme abandonnée de son mari tue l'enfant dès sa naissance, parce qu'il lui semble que c'est à l'homme de faire vivre son rejeton[3]. Chez les Charruas, rapporte Azara, « du moment où un homme se marie, il forme une famille à part, et travaille pour la nourrir[4] ». En Terre de Feu, paraît-il, « aussitôt qu'un jeune homme est assez habile à la pêche ou à la chasse aux oiseaux pour subvenir aux besoins d'une femme, les proches de celle-ci consentent au mariage[5] ». Les misérables Veddahs des Rochers à Ceylan « reconnaissent l'obligation maritale de faire vivre la famille[6] ». Chez les insulaires des Maldives, « on n'autorise un homme à garder quatre épouses qu'à condition qu'il puisse subvenir à leurs besoins[7] ». Les Naïrs, assure-t-on, considèrent que l'homme a le devoir de fournir à sa femme nourriture, vêtement et parure[8]; Schwaner en dit presque autant des tribus du Barito, au sud-est de Bornéo[9]. Chez les cannibales de la Nouvelle-Bretagne, les chefs doivent s'assurer si les familles des guerriers sont entretenues convenablement[10]. Parlant des îles Tonga, Mariner note qu' « une femme mariée est celle qui cohabite avec un homme, sous son toit et sous sa protection[11] ». Chez les Maoris, « la femme a pour mission de croître et multiplier; l'homme, de défendre le foyer[12] ». Chez les Kurnai, en Australie du Sud, au témoignage de Howitt, « l'homme doit pourvoir aux besoins de la famille, avec l'aide de la femme. Il lui appartient de chasser pour la faire vivre, et de se battre pour la protéger[13] ». A Lado, en Afrique, le fiancé doit, à trois reprises, assurer son beau-père qu'il protégera sa femme; et il en prend à témoin les assistants[14]. Chez les Touaregs, on blâme celuiquiabandonne sa femme, parce qu'il a accepté l'obligation de l'entretenir[15].

Beaucoup de races inférieures ne permettent même pas à l'homme de se marier avant d'avoir prouvé en quel-

1. Heriot, *Travels through the Canadas*, p. 338.
2. Von Tschudi, *Reisen durch Südamerika*, II. 283.
3. Hawtrey, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXI. 295.
4. Azara, *Voyages dans l'Amérique méridionale*, II. 22.
5. King and itzroy, *Voyages of the « Adventure » and « Beagle »*, II. 182.
6. Tennent, *Ceylon*, II. 441.
7. Rosset, Maldive Islands, dans *Jour. Anthr. Inst.* XVI. 168 *sq.*
8. Stewart, Notes on Northern Cachar, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XXIV 614.
9. Schwaner, *Borneo*, I. 199.
10. Angas, *Polynesia*, p. 373.
11. Mariner, *Natives of the Tonga Islands*, II. 167.
12. Johnston, *Maoria*, p. 28 *sq.*
13. Fison and Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 206.
14. Wilson and Felkin, *Uganda*, II. 90.
15. Chavanne, *Die Sahara*, p. 209. *Cf.* Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, II. 167.

que manière qu'il était capable d'assurer la subsistance et la protection de sa famille[1]. On est même si convaincu de cette obligation, on l'associe si étroitement à l'idée de mariage et de paternité, qu'il arrive parfois que des épouses répudiées restent en quelque mesure, avec leurs enfants, à la charge de leur ancien mari[2]. Et à la mort du mari cette obligation retombe sur ses héritiers, si bien que la coutume d'épouser la veuve de son frère n'est pas seulement un privilège, mais, chez certains peuples, un véritable devoir[3].

Tournons-nous maintenant vers des peuples de culture plus haute. Chez les Mahométans, dit Abû Shugâ, les parents sont tenus de subvenir aux besoins de leurs familles, « si les enfants sont à la fois pauvres et mineurs, ou pauvres et incurablement infirmes, ou pauvres et faibles d'esprit »; or le fait que ce devoir échoit surtout au père ressort avec évidence de cet autre fait que la mère a même le droit d'exiger des gages pour les soins qu'elle donne aux enfants[4]. La loi bouddhique va jusqu'à ordonner que les parents pourvoient leur fils d'une belle épouse, et lui accordent une part de la fortune familiale[5]. On s'est parfois demandé pourquoi les livres confuciens ne prescrivent aucun devoir positif du père envers ses enfants[6]; pas plus que le Décalogue, ni les lois de la Grèce ou de Rome[7]. A quoi l'on a judicieusement répondu que, si de telles prescriptions n'y figuraient pas, c'est qu'elles avaient été jugées superflues, la nature elle-même ayant suffisamment préparé les hommes à l'accomplissement de leur devoir envers leur postérité[8]. Il a paru de même évident, comme une chose qui va de soi, que le mari entretînt sa femme, quelle que fût d'ailleurs le degré de son autorité sur elle. Le latin *manus* ne signifiait

1. Westermarck, *History of Human Marriage*, I. 49 *sqq.*
2. *Ibid.* I. 53.
3. *Ibid.* III. 214 *sq.*
4. Sachau, *Muhammedanisches Recht*, p. 18 *sqq. Ibid.* p. 99 *sq.*
5. Hardy, *Manual of Budhism*, p. 495.
6. Faber, *Digest of the Doctrines of Confucius*, p. 82.
7. Leist, *Græco-italische Rechtsgeschichte*, p. 13.
8. *Ibid.* p. 13. Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, II. 141. Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 199 *sq.*

pas seulement subordination de la femme au mari, mais obligation, pour le mari, de protéger sa femme[1].

Le devoir qui incombe aux parents de prendre soin de leurs enfants est fondé, tout d'abord, sur le sentiment de l'affection parentale. L'universalité du sentiment maternel dans l'espèce humaine est un fait trop généralement admis pour requérir démonstration; mais il n'en va pas de même de l'amour du père pour ses enfants. On prête généralement aux sauvages une grande indifférence à l'égard de leur progéniture; or l'étude détaillée des faits nous conduit à une autre conclusion. Dans les races inférieures, le sentiment paternel paraît n'être guère moins constant que le sentiment maternel, encore qu'il soit d'ordinaire beaucoup plus faible, et n'atteigne probablement jamais au même degré de force. Il ne s'en manifeste pas moins fréquemment, avec une considérable intensité, même chez les plus rudes des sauvages. Le cas, souvent cité, du chef Patagon qui dans un moment de passion lança violemment son petit garçon contre un rocher, parce que celui-ci avait laissé tomber le panier d'œufs qu'il lui tendait, n'est qu'un exemple de l'impétuosité si caractéristique des sauvages. Ce même père, « en toute autre circonstance, eût été le plus audacieux, le plus endurant, le plus dévoué » des défenseurs, s'il se fût agi de soutenir et de protéger son enfant[2]. Il arrive de même que les Australiens du Centre traitent les enfants avec beaucoup de sévérité lorsqu'ils sont égarés par un subit accès de colère : mais, sauf rares exceptions, ils sont doux pour les enfants; hommes et femmes les portent, en marche, quand ils sont fatigués, et l'on veille à ce qu'ils aient leur bonne part de tout aliment[3]. Tous les auteurs sont d'accord pour reconnaître l'affection que marque à ses enfants le noir d'Australie[4]. « Ayant observé diverses

1. Rossbach, *Untersuchungen über die römische Ehe*, p. 32. *Cf. Laws of Manu*, IX. 74, 75, 95.

2. King and Fitzroy, *op. cit.* II. 155. *Cf. ibid.* II. 154. Musters, *At Home with the Patagonians*, p. 196 *sq.*

3. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 50 *sq.*

4. Curr, *The Australian Race*, I. 402; III. 455. *Idem*, *Recollections of Squatting in Victoria*, p. 252. Angas, *Savage Life and Scenes in Australia*, I. 94. Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, I. 51; II. 311. Ridley, *Aborigines of Australia*, p. 23. Eyre, *Journals of Expeditions of Discovery into Cen-*

tribus en des régions éloignées de l'Australie », dit Howitt, « je puis affirmer sans scrupule que l'un des traits saillants du caractère des indigènes est leur amour pour leurs enfants. Je ne me souviens pas d'avoir vu battre ou malmener un seul enfant; et le plus court chemin jusqu'au cœur des parents, c'est, tout comme chez nous, par l'admiration des enfants qu'il passe. Les plus tendres parents, dans la société la plus civilisée, ne peuvent pas montrer à la mort d'un enfant plus de chagrin que je ne l'ai vu faire dans un camp australien, où l'enfant était pleuré non seulement par son père et sa mère, mais par tous les proches de ceux-ci[1] ». Tendres parents aussi, ces sauvages dégradés entre tous, les Veddahs[2] et les Fuégiens[3]. Les Fidjiens, malgré leur réputation de cruauté, obligent leurs détracteurs à admettre qu'ils font preuve d'un amour paternel « qui parfois est digne d'admiration[4] ». « Il est vraiment touchant », dit un autre observateur, « de voir l'attachement des parents pour leurs enfants[5] ». Les Bangala du Haut-Congo, « par moments dominés par la soif du sang et se livrant aux plus horribles orgies... approcheront peut-être le lendemain leurs foyers en escomptant avec un vif espoir les caresses de leurs femmes et de leurs enfants[6] ». Carver affirme n'avoir rencontré dans aucun peuple plus de preuves de tendresse paternelle ou filiale que chez les Naudowessis de l'Amérique du Nord[7]. Chez les Esquimaux de Point Barrow, « les parents ont pour leurs enfants une affection extrême[8] ». Il semble

tral Australia, II. 214 *sq.* Sturt, *Expedition into Central Australia*, II. 137. Calvert, *Aborigines of Western Australia*, p. 30 *sq.* Taplin, Narrinyeri, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 15. Gason, Manners and Customs of the Dieyerie Tribe, *ibid.* p. 258. Hill and Thornton, *Aborigines of New South Wales*, p. 2, 4. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 2, 44. Lumholtz, *Among Cannibals*, p. 193.

1. Fison and Howitt, *op. cit.* p. 189. *Cf. ibid.* p. 259.

2. Bailey, Wild Tribes of the Veddahs of Ceylon, dans *Trans. Ethn. Soc.* N. S. II. 291. Deschamps, *Carnet d'un voyageur au pays des Veddas*, p. 380.

3. King and Fitzroy, *op. cit.* I. 76; II. 186. Weddell, *Voyage towards the South Pole*, p. 156. Pertuiset, *Le Trésor des Incas à la Terre de Feu*, p. 217.

4. Williams and Calvert, *Fiji and the Fijians*, p. 116.

5. Seemann, *Viti*, p. 193. *Cf. ibid.*, p. 194.

6. Ward, *Five Years with the Congo Cannibals*, p. 141. *Cf. ibid.* p. 139.

7. Carver, *op. cit.* p. 240 *sq.* *Cf. ibid.* p. 378 *sq.*

8. Murdoch, Ethnological Results of the Point Barrow Exped., dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 417.

que cela soit vrai de tous les Esquimaux[1]. Voici ce qu'écrivait Veniaminof, il y a longtemps, au sujet des Aléoutes : « Souvent les enfants sont bien repus, tandis que les parents meurent presque de faim. Le meilleur morceau, le meilleur vêtement, sont toujours réservés aux enfants[2] ». De même Hooper n'a trouvé nulle part l'amour paternel ou maternel si bien illustré que chez les Tchouktchis : « les indigènes raffolent de leurs enfants[3] ». On pourrait, à vrai dire, citer des faits innombrables prouvant que l'amour parental n'est pas un produit récent de la civilisation, mais un trait normal de l'âme sauvage, telle que nous la connaissons[4].

1. Hall, *Arctic Researches*, p. 568. Parry, *Second Voyage for the Discovery of a North-West Passage*, p. 529. Boas, Central Eskimo, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* VI. 566. Turner, Ethnology of the Ungava District, *ibid.* XI. 191. Seemann, *Voyage of the « Herald »*, II. 65. Cranz, *History of Greenland*, I. 174.

2. Veniaminof, cité par Dall, *Alaska*, p. 397. *Cf. ibid.* p. 393. Petroff, Report on Alaska, dans *Tenth Census of the United States*, p. 158.

3. Hooper, *Ten Months among the Tents of the Tuski*, p. 201.

4. Dobrizhoffer, *Account of the Abipones*, II. 214 *sq.* Wied-Neuwied, *Reise nach Brasilien*, II. 40 (Botocudos). Wallace, *Travels on the Amazon*, p. 518 *sq.* (Indiens de l'Amazone; mais pour les Indiens du Brésil, en général, voir von Martius, dans *Jour. Roy. Soc.* II. 198, et *Idem*, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's*, I. 125). Im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, p. 213, 219. MacCauley, Seminole Indians of Florida, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* V. 491. Dunbar, Pawnee Indians, dans *Magazine of American History*, VIII. 745. Catlin, *North American Indians*, II. 242. Ten Kate, *Reizen en onderzoekingen in Noord-Amerika*, p. 364 *sq.* Sproat, *Scenes and Studies of Savage Life*, p. 160 (Aht). Franklin, *Journey to the Shores of the Polar Sea*, p. 68 (Crees). Elliott, Report on the Seal Islands, dans *Tenth Census of the United States*, p. 238. Krasheninnikoff, *History of Kamschatka*, p. 232 (Koriaks). Georgi, *Russia*, I. 25 (Lapons); III. 13 (Toungouzes); 158 (Kamtchadales). Castrén, *Nordiska resor och forskningar*, II. 121 (Ostyaks). Prejevalsky, *Mongolia*, I. 71. Scott Robertson, *Kafirs of the Hindu-Kush*, p. 189. Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, II. 214. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 68 (Garos). Marshall, *A Phrenologist among the Todas*, p. 200. Shortt, Hill Tribes of the Neilgherries, dans *Trans. Ethn. Soc.* VII. 254 (Todas). Kloss, *In the Andamans and Nicobars*, p. 228 (Nicobariens). Man, *Sonthalia and the Sonthals*, p. 78. Wallace, *Malay Archipelago*, p. 450 (Malais). Schwaner, *op. cit.* I. 162, (Malais du bassin du Barito à Bornéo). Low, *Sarawak*, p. 148 (Malais). Bock, *Head-Hunters of Borneo*, p. 210 (Dayaks). Ling Roth, *Natives of Sarawak and British North Borneo*, I. 68 (Dayaks terriens). Forbes, *A Naturalist's Wanderings in the Eastern Archipelago*, p. 321 (indigènes de Timor-laut). Forbes, *Insulinde*, p. 182 (indigènes de Ritobel). Seligmann, dans *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, V. 199. Haddon, *ibid.* V. 229, 274 (Iles Occidentales). Romilly, *From my Verandah in New Guinea*, p. 51. Chalmers, *Pioneering in New Guinea*, p. 163. Christian, *Caroline Islands*, p. 72 (Ponapéens). Kubary, Die Bewohner der Mortlock Inseln, dans *Mittheilungen der Geogr. Gesellsch. in Hamburg*, 1878-79, p. 261. Macdonald, *Oceana*, p. 195 (Efatais). Turner, *Samoa*, p. 317. Von Kotzebue, *Voyage of Discovery*, III. 165 (indigènes de Radack) Mariner, *op. cit.* II. 179 (Tongans). Dieffenbach, *Travels in New Zealand*, II. 26, 107. Crozet, *Voyage to Tasmania*, p. 66 (Maoris). Dove, Aborigines of Tasmania, dans *Tasmanian Journal of Natural Science*, I. 252. Reade, *Savage Africa*, p. 245 (Africains de l'Equateur). Casati, *Ten Years in Equatoria*, I. 186 (nègres de l'Afrique Centrale). Caillié, *Travels through Central Africa*, I. 352 (Mandingues). Holub, *Seven Years in South Africa*, II. 296 (Marcutsés). Livingstone, *Missionary Travels*, p. 126 (Betchouanas). Johnston, *Uganda Protectorate*, II. 539 (Pygmées). Sparrman, *Voyage to the Cape of Good Hope*, I. 219 (Hottentots). Shaw, Betsileo Country and People, dans *Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, III. 82. Voir aussi *supra*,

Quand nous examinerons l'origine du sentiment altruiste, nous verrons que l'affection paternelle ne règne pas seulement chez les hommes d'aujourd'hui, sauvages ou civilisés, mais qu'elle a régné dans l'espèce humaine depuis les origines, de même que ce germe d'affection maritale qui induisait l'homme à rester avec la femme jusqu'après la naissance du rejeton, et à la défendre et l'entretenir pendant les périodes de grossesse et de maternité. On assure, il est vrai, que l'amour conjugal est inconnu de bien des sauvages; mais ce que l'on entend par là, c'est, je crois, ce qu'a si nettement indiqué le commandant Ellis en disant, de certains indigènes de la Côte de l'Or, que chez eux «l'amour comme le comprennent les Européens n'existe pas[1] ». L'amour d'un sauvage est certainement très différent de l'amour d'un civilisé : nous pouvons néanmoins y découvrir les traces des mêmes ingrédients. Même d'aussi rudes sauvages que les Bochimans, les Fuégiens, les Andamans, les indigènes d'Australie, ne laissent pas de se montrer souvent très amoureureusement attachés à leurs épouses.

Cette universalité de l'affection paternelle et maritale explique l'origine de la famille (composée des parents et des enfants) et les fonctions de l'homme, père et mari. L'intensité croissante de ces sentiments a naturellement augmenté la stabilité du lien familial; et d'autres facteurs, de nature égoïste, y ont contribué. A divers points de vue, il est désirable pour l'homme d'avoir des enfants. Ils lui sont une source d'orgueil; devenus grands, ils ajoutent à sa sécurité et à sa puissance; ils soutiennent sa vieillesse; après sa mort, ils font des offrandes à son esprit. La possession d'une femme n'est pas moins utile. Quand le pouvoir de génération ne se limite plus à une certaine saison de l'année, elle devient une cause permanente de

p. 412. Steinmetz, Verhältnis zwischen Eltern und Kindern bei den Naturvölkern, dans *Zeitschrift für Socialwissenschaft*, I. 610 *sqq*. *Idem*, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, II. ch. VI. § 2.

1. Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 285. J'ai traité ce sujet dans mon *History of Human Marriage*, *passim*, avec les développements qu'il comporte.

plaisir sensuel; elle est mère; elle tient la maison; elle sert de porteuse, elle travaille aux champs.

Toute institution sociale tend à devenir nn objet d'intérêt moral par la persistance de l'habitude. Mais les plus simples des devoirs paternels et maritaux ont une assise plus profonde que la simple force de l'habitude. Si un homme quitte femme et enfants, les laissant privés de soutien et de protection, les autres membres de la communauté éprouveront de la sympathie pour les délaissés, et du ressentiment contre l'époux et le père négligent. On verra en lui la cause de leurs souffrances, parce qu'il a omis de faire ce que d'autres, à sa place, auraient fait. Sa conduite sera odieuse à quiconque possède les sentiments dont il vient de montrer qu'il manquait. On le jugera coupable d'une rupture de contrat, puisqu'il avait assumé, en se mariant, la charge d'entretenir sa femme et leur commune descendance. Pour les esprits réfléchis, sa responsabilité envers ses enfants s'accroît encore du fait qu'il leur a donné la vie, qu'il est, pour cette raison, la source de leur misère. Enfin, l'ensemble de la communauté pâtira de sa négligence.

Le devoir incombant aux parents de prendre soin de leurs enfants dure jusqu'à l'heure où ceux-ci paraissent capables de se suffire. En revanche, quand les parents à leur tour ont besoin d'un soutien, ce sont leurs enfants qui le leur doivent par réciprocité. L'habitude de tuer ou d'abandonner les parents décrépits est une exception, même dans le monde sauvage; et restreinte aux cas extrêmes où nous l'avons constatée, elle peut s'interpréter comme un acte de bonté ou de cruelle nécessité. Il y a aussi, dit-on, des peuples sauvages chez qui les vieux parents, quoique laissés en vie, seraient odieusement négligés par leurs enfants. Mais ces peuples, autant que je le sais, ne sont pas très nombreux, et ils ne peuvent guère passer pour représentatifs d'une coutume commune à un vaste groupe ethnique.

Ainsi, d'après Hearne, la vieillesse est la pire calamité qui puisse affliger un Indien du Nord : car une fois qu'il ne peut plus

travailler, ses enfants mêmes le négligent, et le traitent avec fort peu de respect. Servi le dernier, il n'a que les morceaux les plus grossiers : et les peaux que personne ne veut porter, on y taille pour les vieux parents le plus gauche des vêtements[1] ». C'est pourtant dans le même peuple que Richardson a relevé « maint exemple incontestable de la tendresse affectueuse des enfants pour leurs parents, de leur docilité à leurs moindres caprices, dût-il leur en coûter personnellement[2] ». Dans son ouvrage sur les tribus de Californie, Powers note ce qui suit : « On ne saurait dire que la piété filiale soit le trait dominant des Wailakki, ni même d'aucun Indien. Quelque élevée que soit la situation des vieillards, ils passent pour une charge. Quand le héros vieilli de cent batailles passées, jadis « seigneur au cœur de lion et à l'œil d'aigle », a la vue trop basse pour guider comme autrefois le vol de la flèche, il est honteusement contraint de suivre ses fils dans la forêt, et de ramener sur ses pauvres vieilles épaules le gibier qu'ils ont abattu[3] ». Mais Beechey, parlant des Indiens de la Haute-Californie, écrit : « Quand un de leurs proches est malade, on se montre fort attentif à ses désirs, et le Padre Arroyo fit la remarque que l'affection filiale était plus forte, dans ces tribus, que dans toute nation civilisée dont il eût connaissance[4] ». Parmi les Indiens du versant Est des Montagnes Rocheuses, « on traite généralement les gens âgés avec le grand respect qu'ils se croient autorisés à exiger »; on ne les « laisse manquer de rien, dans la mesure où le permettent les ressources de leurs proches[5] ». Les éducateurs religieux des Iroquois leur enseignaient que la protection des parents vieillis était une prescription divine : « C'est la volonté du Grand Esprit que vous respectiez les vieillards, fussent-ils aussi impuissants que de petits enfants[6] ». Les Aléoutes que décrit Veniaminof voyaient, dans la négligence envers les parents, le plus grand et le plus honteux des crimes : « Il nous faut les aimer sincèrement, faire tout ce qui dépend de nous pour les aider, demeurer avec eux, et prendre soin d'eux jusqu'à leur mort[7] ». Les Esquimaux du Centre sont d'excellents fils, dociles aux désirs de leurs parents, dont ils prennent soin dans leur vieillesse[8]; et l'on en dit autant des Esquimaux d'autres tribus[9]. Cranz, peu enclin à vanter les qualités morales des Groenlandais, écrivait que les liens de l'affection entre enfants et parents y semblaient plus solides qu'ailleurs, et que « l'ingratitude des enfants devenus grands à l'égard de leurs parents caducs ne s'y rencontre presque pas[10] ». Chez les Botocudos, le prince Wied-

1. Hearne, *Journey to the Northern Ocean*, p. 345 *sq.*
2. Richardson, *Arctic Searching Expedition*, II. 17.
3. Powers, *op. cit.* p. 118 *sq.*
4. Bechey, *Voyage to the Pacific and Behring's Strait*, II. 402.
5. Harmon, *Voyages and Travels in the Interior of North America*, p. 348.
6. Morgan, *League of the Iroquois* p. 171.
7. Venianinof, cité par Petroff, *loc. cit.* p. 155.
8. Boas, Central Eskimo, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* VI. 566.
9. Murdoch, Point Barrow Exped., dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 417. Turner, Ungawa District, *ibid.* XI. 191.
10. Cranz, *op. cit.* I. 174, 150. *Cf.* Egede, *Description of Greenland*, p. 147. Holm, Ethnologisk Skizze af Angmagsalikerne, dans *Meddelelser om Grönland*, X. 93.

Neuwied vit un jeune homme qui promenait son père aveugle, et qui pas un instant ne le laissait seul[1]. Chez les Fuégiens, « on attend des enfants adultes qu'ils subviennent aux besoins de leurs parents vieillis. Si le père ne peut plus travailler, il est d'usage que son fils fabrique pour lui une pirogue par saison; si le père est veuf, il est entièrement à la charge de son fils aîné[2] ». Plusieurs auteurs louent hautement, chez les Australiens indigènes, le respect avec lequel ils traitent leurs parents et leurs aînés. L'évêque Salvado remarque, au sujet de leurs tribus occidentales : « Les fils adultes payent de retour l'affection de leurs parents. S'ils sont vieux, ils réservent pour eux les meilleures pièces de gibier, ou de tout autre mets, et se chargent de venger leurs offenses[3] ». Les Koukis de l'Inde « soutiennent leur père et leur mère incapables de travailler[4] ». Chez les Bodo et les Dhimals, « il est réputé honteux de laisser ses vieux parents tout à fait seuls; et le dernier des fils, si son départ crée cette situation, est sujet à une amende, outre qu'il est déshérité[5] ». Chez les Betsiléos de Madagascar, « les vieux ne sont jamais laissés sans ressources ou livrés à eux-mêmes... Il n'est pas rare de voir un fils transporter sur son dos son vieux père ou sa vieille mère, si le besoin ou le désir d'un déplacement l'exige[6] ». Chez les Mandingues, « les vieux devenus incapables de se suffire sont toujours entretenus par leurs enfants, qui les traitent avec respect[7] ». D'autres relations parlent en termes généraux du respect filial dans les races non civilisées, et prouvent qu'elles considèrent comme un strict devoir de soutenir les vieux parents et de satisfaire leurs besoins[8]. Que d'autre part ce sentiment fasse défaut à certains peuples, il ne s'ensuit pas qu'ils méconnaissent le simple devoir de soutenir des parents âgés et incapables.

Avec une civilisation supérieure, le respect pour les parents atteint son plus haut degré, et le devoir de soutenir leur vieillesse apparaît évident. Chez les Hindous de nos jours, « on considérerait à coup sûr comme honteux qu'un homme en état de subvenir aux besoins de ses vieux parents laissât cette charge à des étrangers[9] »; et les soldats célibataires se privent couramment de manger pour envoyer quelque argent à leurs parents[10].

1. Wied-Neuwied, *op. cit.* II. 40.
2. Bridges, Manners and Customs of the Firelanders, dans *A Voice for South America*, XIII. 206.
3. Salvado, *Mémoires historiques sur l'Australie*, p. 277. *Cf.* Curr, *The Australian Race*, III. 155. Gason, Dieyerie Tribe, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 258. Mathew, Australian Aborigines, dans *Jour. and Proceed. Roy. Soc. N. S. Wales*, XXIII. 388.
4. Lewin, *Wild Races of South-Eastern India*, p. 256.
5. Hodgson, *Miscellaneous Essays*, I. 123.
6. Shaw, dans *Antananarivo Annual*, III. 82.
7. Caillié, *op. cit.* I. 352.
8. Voir *infra* Sujétion des enfants.
9. Wilkins, *Modern Hinduism*, p. 418.
10. Monier-Williams, *Indian Wisdom*, p. 440, n. 1.

Le clergé bouddhique moderne enseigne aux enfants qu'ils doivent « respecter leurs parents, et leur rendre toutes sortes de services, quand bien même ils auraient des serviteurs prêts à exécuter tous leurs ordres[1] ». Dans l'ancienne Athènes, avant qu'on pût accéder à une magistrature, il fallait prouver que l'on avait convenablement traité ses parents; quiconque leur avait refusé le vivre et le couvert perdait son droit de parole à l'assemblée du peuple[2]. D'après le Gragas islandais, on doit la subsistance en premier lieu à sa mère, puis à son père, enfin à ses enfants[3]. Le Talmud enjoint le devoir de soutenir les parents[4]; et pareillement la loi de Mahomet, « si les parents sont à la fois pauvres et incurablement infirmes, ou à la fois pauvres et faibles d'esprit[5] ».

Sur un point essentiel, comme nous le montrerons, le christianisme modifia les idées antiques touchant les devoirs des enfants envers leurs parents, il les subordonna aux devoirs des hommes envers Dieu : « Je vous le dis en vérité, il n'est personne qui, ayant quitté à cause de moi et de la bonne nouvelle sa maison, ou ses frères, ou ses sœurs, ou sa mère, ou son père, ou ses enfants, ou ses terres, ne reçoive au centuple, dès à présent, dans ce siècle-ci, des maisons, des frères, des sœurs, des mères, des enfants et des terres, avec des persécutions; et dans le siècle à venir, la vie éternelle[6] ». Nombre de légendes ou de vies des saints mettent l'abandon de leurs proches au premier rang parmi leurs traits de sainteté et leurs titres d'honneur[7]. Certains écrivains catholiques étaient d'avis que l'on pouvait légalement abandonner ses parents, même si on leur était matériellement nécessaire, pour entrer en religion, en laissant leur charge à Dieu. Mais Thomas d'Aquin dit que ce serait là tenter Dieu, avec cette réserve que celui qui avait déjà fait sa profession « ne devait pas, sous prétexte d'aider ses parents,

1. Hardy, *op. cit.* p. 494, *Cf. ibid.* p. 4?5.
2. Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, II. 144.
3. *Gragas,* Omaga-balkr, 1, vol. I. 232.
4. Katz, *Der wahre Talmudjude*, p. 11 .
5. Sachau, *op. cit.* p. 17 *sq.*
6. *St. Marc*, X. 29 *sq.*
7. *Cf.* Farrer, *Paganism and Christianity*, p. 1?6.

quitter le cloître où il s'était enseveli avec le Christ, pour se mêler derechef aux affaires de ce monde[1] ». Nos devoirs envers nos parents viennent pourtant au premier rang après nos devoirs envers Dieu. Nous leur devons aide dans leur besoin, et nous devons prier Dieu qu'ils vivent heureux et prospères[2].

Le devoir d'assister les parents âgés a sa racine dans les sentiments d'affection, de gratitude, de respect, mais encore, jusqu'à un certain point, de crainte superstitieuse. Si faibles qu'ils soient, les parents disposent d'une arme puissante : la malédiction; sans compter qu'après leur mort leur fantôme peut venger sur leurs enfants négligents le tort qu'ils auront subi. Tous ces objets seront discutés dans le chapitre consacré à la sujétion des enfants.

Il nous faut ici examiner encore le devoir d'assistance envers les frères, les sœurs, et les parents plus éloignés. Chez les Aléoutes, dit Veniaminof, un frère « doit toujours aider son frère, à la guerre ou à la chasse, et ils se doivent mutuellement protection. Mais celui qui n'obéirait pas à cette loi naturelle, et qui s'en irait vivre égoïstement à l'écart, celui-là serait renié par ses proches en cas d'attaque, venue d'ennemis ou d'animaux, ou en temps de tempête; et sa conduite peu honorable le ferait mépriser de tous ». Chez les Esquimaux de Point Barrow[3], « les aînés prennent grand soin de leurs cadets[4] ». Les Indiens Sia (Pueblos) ont « comme trait distinctif leur tendresse prévoyante pour leurs frères et sœurs plus jeunes[5] ». Schweinfurth écrit : « Si l'on peut alléguer des exemples montrant chez les Dinka l'absence de sensibilité, ces exemples ne se rapportent jamais à ceux que joignent des liens de parenté. Les parents n'abandonnent pas leurs enfants, les frères ne sont pas perfides envers leurs frères, mais toujours prompts à leur venir en aide[6] ».

1. Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, II I . 101. 4.
2. *Catechism of the Council of Trent*, III. 5. 10. *sq*.
3. Veniaminof, cité par Petroff, *loc. cit.* p. 155.
4. Murdoch, dans *Ann. Rep. Bur. Eth.* IX. 17.
5. Stevenson, Sia, dans *Ann. Rep. Bur Eth.* XI. 22.
6. Schweinfurth, *Heart of Africa*, I. 169.

Je présume que ces exemples d'affection fraternelle peuvent, dans l'ensemble, passer pour exprimer des faits universels. Selon les paroles de Confucius, l'amour que le frère doit à son frère ne le cède qu'à l'amour que les enfants doivent à leurs parents[1].

Bien plus variable est le devoir d'assistance aux proches moins immédiats. En règle générale — mais à l'exception, peut-être, de ceux qui vivent en petits groupes familiaux — les sauvages, les barbares, et pareillement les peuples de culture archaïque, donnent à ce devoir plus d'importance et d'extension que nous-mêmes. Le lien du sang y est plus fort, les familles apparentées se serrent davantage dans un but de protection mutuelle. Les Angmagsaliks du Groenland Oriental, dit Holm, estiment que le lien du sang impose en toutes circonstances le devoir d'entr'aide[2]. Les Omahas affirment qu' « il ne saurait être question de générosité à l'égard de nos proches, qui ont un droit naturel à notre aide[3] ». Chez les indigènes de Madagascar, « la coutume et la loi reconnaissent formellement les droits de la parenté. Si une branche de la famille s'est appauvrie, les autres lui doivent assistance; si l'un d'eux est vendu comme esclave, les autres s'unissent fréquemment pour le racheter... Les lois facilitent, encouragent et même commandent ces traits de bienveillance[4] ». Décrivant les Bangerang d'Australie, Curr note : « Malgré la différence qui existe entre leurs mœurs et les nôtres, il m'a toujours semblé que les liens d'amitié entre gens du même sang étaient plus forts chez les sauvages que chez nous[5] ». Aux Philippines, « les familles sont très unies; et quelque lointaine que soit la parenté, un appel à l'aide et à la protection ne reste pas sans réponse[6] ». Les Birmans sont « plus que tout autre peuple attentifs à conserver et à proclamer les liens de la parenté la plus loin-

1. Douglas, *Confucianism and Taouism*, p. 123.
2. Holm, dans *Meddelelser om Grönland*, X. 87.
3. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 274.
4. Ellis, *History of Madagascar*, I. 138. *Cf.* Sibree, *The Great African Island*, p. 256 *sq.*
5. Curr, *Recollections of Squatting in Victoria*, p. 274.
6. Foreman, *Philippine Islands* 186.

taine, et ce n'est pas une simple formule, mais un réel devoir d'aide mutuelle[1] ». Chez les Hindous, les Perses, les Grecs et les Romains, les personnes appartenant aux quatre générations de proches parents — Sapindas, Syngeneis, Anchisteis, Propinqui — se devaient mutuelle assistance dans le besoin[2]. Les Scandinaves blâmaient celui qui ne savait pas triompher de ses petites rancunes pour aider ses proches contre l'étranger[3].

Mais le devoir d'aide en cas de besoin, et de secours en cas de danger, ne s'arrête pas à la famille ou à la *gens*. Les peuples non civilisés, tels que les décrivent les voyageurs, se montrent bons, dans la règle, envers les gens de leur groupe ou de leur tribu. Entre eux, la charité est enjointe comme un devoir, la générosité célébrée comme une vertu. Les coutumes relatives à l'entr'aide sont souvent plus strictes chez eux que chez nous, et cela s'applique même aux plus primitifs des sauvages[4].

« La disposition à la générosité », dit Hyades, « est un trait caractéristique des Fuégiens. Ils aiment à partager ce qu'ils ont avec tous ceux qui les entourent[5] ». De même, le capitaine Weddell parle du « principe philanthropique que ces gens appliquent les uns envers les autres[6] ». Burchell nous conte que les Bochimans pratiquent entre eux, « à un degré même extraordinaire, l'hospitalité et la générosité[7] ». Les Veddahs de Ceylan sont amicaux dans leurs rapports entre eux, et toujours prêts à secourir une personne dans le besoin[8]. Les indigènes des îles Andaman déploient beaucoup d'affection mutuelle dans leurs rapports sociaux, et font souvent cadeau de ce qu'ils ont de meilleur. « Toutes les classes de la société », écrit Man, « sont aux petits soins avec les très jeunes, les faibles, les impotents, les vieillards, qui se trouvent ainsi plus favorisés, sous le rapport du nécessaire et même du superflu, que des gens plus riches qu'eux[9] ». On loue généralement chez les indigènes d'Australie leur attitude amicale envers ceux de

1. Forbes, *British Burma*, p. 59.
2. Leist, *Alt.-arisches Jus Civile*, I. 47 *sqq.* 231 *sqq.*
3. Rosenberg, *Nordboernes Aandsliv*, I. 488.
4. C'est un fait que met en lumière le prince Kropotkine, *Mutual Aid*, p. 76 *sqq.*
5. Hyades et Deniker, *Mission scientifique du Cap Horn*, VII. 243.
6. Weddell, *op. cit.* p. 168. D'autres disent que les Fuégiens, s'ils sont exempts de malveillance et de cruauté, ne se distinguent pas cependant par une bienveillance active. (Bridges, *loc cit.* XIII. 208, 213. Bove, *Patagonia*, p. 133, 137. Lovisato, Appunti etnografici sulla Terra del Fuoco, dans *Cosmos di Guida Cora*, VIII. 145, 151. Voir aussi Hyades et Deniker, *op. cit.* VII. 238, 240, 243 *sq.*).
7. Burchell, *Travels in the Interior of Southern Africa*, II. 54.
8. Sarasin, *Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon*, III. 545, 550. Schmidt, *Ceylon*, p. 276.
9. Man, dans *Jour. Anthr. Inst.* XII. 93 *sq. Cf.* Portman, *ibid.* XXV, 368.

leur race[1]. Quand un membre d'un groupe reçoit un présent, il le partage aussitôt, si faire se peut, avec les autres. Lorsqu'un noir trouve du travail à une station, il sacrifie en général le meilleur de son gain pour ses camarades de camp[2]. « Entre hommes d'une même tribu », constate Curr, « il existe toujours une puissante fraternité; si bien que chacun peut compter, dans la mauvaise comme dans la bonne fortune, sur l'aide de toute sa tribu[3] ». Les indigènes de l'Australie Centrale, remarquent Spencer et Gillen, se traitent « en somme avec beaucoup de bonté, entre membres de groupes amis, bien entendu; quoi qu'il se produise, de temps à autre, des actes de cruauté[4] ». Les indigènes voisins de Botany Bay et de Port Jackson, dit Collins, applaudissaient aux actes de bonté et de générosité parce qu'ils étaient capables des uns et des autres[5].

Passons à des sauvages et barbares d'une culture plus élevée. Catlin, parlant des Indiens de l'Amérique du Nord, assure que « nul peuple au monde n'est meilleur pour ses amis[6] ». D'après Adair, « ils sont, envers chacun des membres de leur tribu, fort bons et généreux, jusqu'à donner leur dernières provisions »; l'école de la nature « leur enseigne cette règle simple et facile : faites à autrui ce que vous voudriez qu'on vous fît[7] ». Harmon loue leur générosité : « Ils sont plus disposés que les civilisés en général à venir en aide, dans la mesure de leurs moyens, à leurs voisins nécessiteux. Il est rare qu'un Indien tue un animal sans en envoyer une part à son voisin, s'il en a d'assez proche[8] ». Les Naudowessis « subviennent aux besoins de leurs amis aux dépens de leur propre superflu » et, « dans les dangers, ils sont prêts à secourir ceux de leur bande qui ont besoin d'aide, sans rien attendre en retour[9] ». Chez les Iroquois, « les éducateurs religieux enseignaient la bonté pour les orphelins, l'hospitalité pour tous, la fraternité »; un Iroquois « était prêt à donner son dîner, son lit, son vêtement à celui qui en avait grand besoin[10] ». Les Omahas avaient deux grades de mérite ou de bravoure. Au premier appartenaient ceux qui avaient souvent donné aux pauvres, et invité des gens à beaucoup de festins. Au deuxième, ceux qui, outre ces largesses, avaient tué beaucoup d'ennemis et ramené beaucoup de chevaux. Quiconque voit un pauvre doit, disent-ils, lui faire un don : il s'attire ainsi les bon-

1. Curr, *The Australian Race*, I. 49. Hodgson, *Reminiscences of Australia*, p. 88. Olfdfield, Aborigines of Australia, dans *Trans. Ethn. Soc.* N. S. III. 226. Eyre, *op. cit.* II. 385 *sq.* Brough Smyth, *op. cit.* II. 279. Lumholtz, *Among Cannibals*, p. 176. Mathew, dans *Jour. and Proceed. Roy. Soc. N. S. Wales*, XXIII. 387 *sq.* Breton, *Excursions in New South Wales*, p. 218. Fison and Howitt, *op. cit.* p. 259. Wyatt, Manners and Superstitions of the Adelaide and Encounter Bay Aboriginal Tribes, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 162. Schuermann, Aboriginal Tribes of Port Lincoln, *ibid.* p. 243, 244, 247.

2. Schuermann, *loc. cit.* p. 244. Ridley, *Kamilaroi*, p. 158. Fison and Howitt, *op. cit.* p. 256. Lumholtz, *Among Cannibals*, p. 199, 343. Stirling, *Report of the Horn Expedition to Central Australia. Part. IV. Anthropology*, p. 36.

3. Curr, *The Australian Race*, I. 62.

4. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 50.

5. Collins, *English Colony in New South Wales*, I. 549.

6. Catlin, *North American Indians*, II. 241.

7. Adair, *History of the American Indians*, p. 431, 429.

8. Harmon, *op. cit.* p. 349.

9. Carver, *op. cit*, p. 247.

10. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 172, 329.

nes grâces non seulement des siens, mais aussi de Wakanda[1]. Les Aht de l'île Vancouver secourent, sans en espérer de profit, quiconque est dans le besoin[2]. On apprenait aux Aléoutes à être bons pour les autres et à se garder de l'égoïsme. Celui qui faisait bonne pêche ou bonne chasse partageait souvent avec tout le monde, surtout en temps de disette : et loin d'en garder pour lui la majeure partie, il avait souvent moins que les autres[3]. Chez les Esquimaux voisins du Détroit de Behring, si l'on apprend qu'un commerçant heureux accumule provisions et aliments pour des fins égoïstes, il devient pour ceux de son village un objet d'inimitié et de haine, et la situation se dénoue comme suit : ou bien on l'oblige à donner un banquet pour répartir ainsi ses biens; ou bien on le tue et on se partage ses dépouilles[4]. On croit au Groenland que ceux qui ont peiné et souffert pour autrui trouveront après leur mort une existence heureuse dans les demeures de Tornarsuk, l'être suprême[5]. « Le Groenlandais », dit Nansen, est l'humain le plus compatissant à l'égard de son prochain. Il a pour loi sociale d'aider autrui[6] ». Le capitaine Hall n'a pas une opinion moins favorable des Esquimaux qu'il approcha : « Nul peuple », dit-il, « n'apporte plus de bonté qu'eux dans ses relations internes. En temps de disette, s'il advient qu'une famille ait des provisions, elle les partage avec tous ses voisins. Quand un homme prend un phoque, qui serait peut-être nécessaire pour sauver sa famille de la faim, n'importe : il donnera un festin de phoque, auquel il invitera tous les gens d'alentour, sans excepter les pauvres, les veuves et les orphelins[7] ». Ils croient que tous les Innuit qui ont été bons « pour les pauvres et les affamés, iront après leur mort au paradis, au Koodleparmiung, tandis que les autres iront en enfer, Adleparmeun[8]. On loue chez beaucoup de peuples de l'Amérique du Sud une bienveillante disposition[9]; un missionnaire chrétien trouvait les Indiens de la Guyane « généreux à l'excès »[10]. Les Caraïbes mettaient en commun tous leurs intérêts, vivaient en parfaite harmonie, et s'aimaient franchement les uns les autres[11].

Aux îles Tonga, chacun approuve un sentiment d'humanité, de fraternité humaine. « Non seulement ils ne sont pas égoïstes, mais ils admirent et pratiquent la libéralité ». Si, au moment de manger, on ne partage pas sans hésiter avec ceux qui se trouvent être là, c'est un acte vil et égoïste. De même, « si un chef voit en la possession d'un autre quelque chose qu'il convoite, il n'a qu'à la demander et, selon toute probabilité, on la lui donnera avec em-

1. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 333, 274. *Cf. Idem.* Siouan Sociology, *ibid.* XV. 232 (Kansas).
2. Sproat, *op. cit.* p. 166.
3. Veniaminof, cité par Petroff, *loc. cit.* p. 155. Dall, *Alaska*, p. 392.
4. Nelson, Eskimo about Bering Strait, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVIII. 305.
5. Rink, *Greenland*, p. 141.
6. Nansen, *First Crossing of Greenland*, II. 304. (*Cf. ibid.* II. 334). *Eskimo Life*, p. 116, 117. Egede, *op. cit.* p. 123, 136 *sq.*
7. Hall, *Arctic Researches*, p. 567.
8. *Ibid.* p. 571 *sq.*
9. Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's*, I. 217, 641. (Guarayos, Macusis). Musters, *op. cit.* p. 195 (Patagons).
10. Brett, *Indian Tribes of Guiana*, p. 276.
11. De Poircy-Rochefort, *Histoire naturelle et morale des Iles Antilles*, p. 60.

pressement[1] ». Il n'est pas jusqu'aux Fidjiens, si attentifs pourtant à pénétrer l'esprit de leur jeunesse de mépris pour les mouvements de pitié, et d'admiration pour la cruauté[2], qui n'aient un peu d'humanité et de bienveillance[3]. A Aneiteum (Annatom), Nouvelles-Hébrides, on croyait que le péché qui encourrait les plus durs châtiments au pays des morts était la ladrerie, la parcimonie dans les dons alimentaires, tandis que la vertu assurée des plus hautes récompenses était l'hospitalité[4]. A Tana, même groupe, « on n'a qu'à demander à son voisin pour obtenir[5] ». Les Néo-Calédoniens, tels que les peint Atkinson, sont entre eux « d'une générosité qui semble provenir surtout de leur aversion pour le refus[6] ». Les Dayaks se montrent, d'après la description de Boyle, hospitaliers, bienveillants et humains « à un degré propre à nous faire honte[7] »; et les membres de chaque tribu, tout en pratiquant la chasse aux têtes sur les tribus voisines, sont liés entre eux par la plus vive sympathie[8]. Chez les Dayaks maritimes, dit Crossland, « s'il en est qui soient malades ou incapables de travailler, les autres leur viennent en aide; et il m'a semblé qu'il y avait entre eux plus d'union qu'entre les travailleurs en Angleterre[9] ».

Les Santals sont entre eux doux et obligeants et sociables à l'excès[10]. Les Hos « sont charitables pour ceux qui ont besoin d'aide[11] ». Les Todas croient qu'après la mort les âmes des bons se réjouiront dans le ciel, tandis que celles des méchants endureront des châtiments; « celui-là est bon, aux yeux des Todas, qui s'adonne à la charité : le méchant est celui qui n'est pas charitable (ceci au premier rang), qui est querelleur, voleur, etc.[12] ». « On ne trouverait pas facilement », affirme Batchelor, « de peuple plus doux et plus sympathique que les Aïnos du Japon » : tout ce qu'on leur donne, ils le partagent avec leurs amis[13]. Les Samoyèdes sont prêts à partager leur dernier morceau avec leurs compagnons, et personne, dit-on, ne surpasse en cœur et en bienveillance les pauvres Ostyaks[14]. « Après la bonne foi », remarque Burckhardt, « le trait le plus beau du caractère bédouin est la bonté, la bienveillance, la charité.... Les Bédouins forment entre eux une nation fraternelle; souvent, il faut le dire, ils se querellent, mais ils sont toujours prêts, la paix conclue, à se prêter mutuellement assistance[15] ». Au désert, la générosité commande toujours le respect[16].

1. Mariner, *op. cit.* II, 153, 154, 165.
2. Erskine, *Cruise among the Islands of the Western Pacific*, p. 247.
3. *Ibid.* p. 247, 273. Williams and Calvert, *op. cit.* p. 93, 115 *sqq.* Seemann, *Viti*, p. 192.
4. Inglis, *In the New Hebrides*, p. 31.
5. Campbell, *A Year in the New Hebrides*, p. 169.
6. Atkinson, dans *Folk-Lore*, XIV. 248.
7. Boyle, *Adventures among the Dyaks of Borneo*, p. 215.
8. Bock, *Head-Hunters of Borneo*, p. 210 *sq.* Brooke, *Ten Years in Sarawak*, I. 57.
9. Crossland, cité par Ling Roth, *Natives of Sarawak*, I. 85.
10. Man, *Sonthalia*, p. 19 *sq.* Hunter, *Annals of Rural Bengal*, I. 215.
11. Tickell, Memoir on the Hodésum, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, IX. (p. II) 807.
12. Thurston, Todas of the Nilgiris, dans *Bulletin* du Muséum du Gouvernement de Madras, I. 166 *sq.*
13. Batchelor, *Ainu of Japan*, p. 19. Holland, Ainos, dans *Journ. Anthr. Inst.* III. 235.
14. Castrén, *op. cit.* I. 238; II. 55.
15. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, p. 208.
16. Wallin, *Reseanteckningar fran*

Les Arabes du Soudan vous diront : « Il faut porter les affaires d'autrui sur la tête, et les vôtres sur le bras : alors, si ce que vous avez sur la tête risque de tomber, il faut lever le bras, et laisser tomber vos affaires pour sauver celles d'autrui[1] ».

Les Baris sont d'humeur bienveillante, même envers les étrangers[2]. Les Manganja, voisins du lac Nyassa, « distribuent généreusement leur nourriture »; et même s'ils meurent de faim, ils partagent leur dernier morceau avec leurs amis[3]. Johnston dit n'avoir jamais rencontré « groupe d'êtres plus raisonnables, bienveillants, prévenants », que les Wa-taveita[4]. Les Africains du centre-est, remarque Macdonald, « ne sont pas de purs animaux faits de gloutonnerie et d'égoïsme. Souvent ils montrent beaucoup de bravoure et de dévouement. J'en puis citer un qui, par trois fois, m'a sauvé la vie au péril de la sienne[5] ». Les Betchouanas font un devoir sacré de la bonté envers le pauvre, la veuve et l'orphelin[6]. De toutes les vertus, la bonté est la plus appréciée des Bassoutos[7]. « Un chaînon », disent-ils, « ne sonne que contre un chaînon »; c'est-à-dire que nous ne pouvons nous passer de nos semblables. Et encore : « On n'écorche pas son gibier sans le montrer à ses amis »; c'est-à-dire qu'après la réussite il convient d'être généreux. Si on leur apporte, tandis qu'ils sont rassemblés, quelque aliment, il faut que chacun y goûte, si peu qu'il y en ait. Les Cafres sont bienveillants. « Quand l'un d'eux tue un bœuf », constate Lichtenstein, « il faut qu'il invite tous ses voisins, qui demeurent ses hôtes jusqu'à ce que tout soit mangé[8] ». Des Hottentots, voici ce que déclare Kolben : « Ils sont à coup sûr le peuple le plus aimable, le plus libéral, le plus bienveillant aux siens qui ait jamais paru sur terre... Ils sont ravis d'avoir l'occasion de s'obliger mutuellement, et ils n'ont pas de plus grand plaisir que d'échanger cadeaux et services[9] ». « Un Hottentot », confirme Barrow, « partagerait sa dernière bouchée avec ses compagnons[10] ». Touchant les indigènes auxquels il avait affaire à Madagascar, Drury écrit : « Certes ils se traitent plus humainement que nous entre nous. Ici, pas de malheureux, s'il dépend de ses voisins de lui venir en aide. Ici, une affection, une tendresse, une générosité, à nous rendre honteux, et... c'est ainsi... dans l'île entière[11] ». Même observation d'Ellis : à Madagascar on s'aide dans la misère, on prête argent et biens, beaucoup plus souvent et plus largement qu'entre

Orienten, III. 244. Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, II. 224.
1. Richardson, *Mission to Central Africa*, I. 117.
2. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 534.
3. Rowley, *Africa Unveiled*, p. 47.
4. Johnston, *Kilima-njaro Expedition*, p. 436
5. Macdonald, *Africana*, I. 270, 266.
6. Arbousset and Daumas, *Exploratory Tour to the North-East of the Colony of the Cape of Good Hope*, p. 402.
7. Casalis, *Basutos*, p. 206, 207, 301, 306, 309 *sqq.*
8. Leslie, *Among the Zulus and Amatongas*, p. 203. Lichtenstein, *Travels in Southern Africa*, I. 272.
9. Kolben, *Present State of the Cape of Good Hope*, I. 334 *sq. Cf. ibid.* I. 167.
10. Barrow, *Travels into the Interior of Southern Africa*, I. 151.
11. Drury, *Adventures during Fifteen Years' Captivity on the Island of Madagascar*, p. 172 *sq.*

voisins ou proches en Angleterre, et l'on y prise hautement la bonté en ce genre d'affaires[1].

Chez beaucoup de sauvages, les vieillards en particulier ont des titres au soutien et à l'assistance, non seulement de leurs enfants ou de leurs proches, mais de tous les jeunes de leur groupe.

En Australie, parmi les indigènes, les vieillards ont de toute chose le meilleur et le plus, on leur permet de monopoliser les jeunes et jolies femmes, tandis qu'un jeune homme peut s'estimer heureux d'avoir une femme, si vieille qu'elle soit[2]. Aux îles Tonga, « les vieillards des deux sexes se voient comblés d'attention par les jeunes »[3]. Aux îles Kingsmill, « les indigènes prisent fort et pratiquent largement la générosité, l'hospitalité, les prévenances pour les gens âgés et les infirmes[4] ». Chez les Cafres, quand les gens d'un certain âge tombent malades et deviennent impotents, « chacun s'empresse pour leur être utile[5] ». Pour les Aléoutes, « il convient de respecter les faibles vieillards, et de les aider dans leur besoin. Les jeunes, les forts, leur doivent, avec leur assistance, une part de leur butin, sans rien attendre d'eux que de bons conseils[6] ».

On prend souvent le plus grand soin des malades.

Dans les tribus côtières de la Colombie britannique, Duncan « trouvait toujours une ou deux gardes-malades si le cas était grave; et ces gardes-malades semblaient pleines de sympathie[7] ». « On ne saurait », dit Beechey, « se dispenser de signaler le très grand soin que prennent de leurs malades les Indiens sauvages de Haute-Californie[8] ». Keating remarqua la bonté et l'humanité avec laquelle les Potawatomis traitaient même les idiots[9]. Les Koriaks « prennent grand soin des malades »[10]. De même, dit-on, les Aïnos du Japon[11], et les Tagbanuas des îles Philippines[12]. A Sarawak, on

1. Ellis, *History of Madagascar*, I. 139. Pour le reste de l'Afrique, voir Mungo Park, *Travels in the Interior of Africa*, p. 17 (Mandingues). Burton, *Abeokuta*, I. 303 (Yorouba). *Idem*, *Two Trips to Gorilla Land*, I. 106 (Mpongués). Monrad, *Guinea-Kysten og dens Indbyggere*, p. 7. Johnston, *River Congo*, p. 423 (races du Haut-Congo). Wilson, dans Felkin, *op. cit.* I. 225 (Waganda).

2. Eyre, *op. cit.* II. 385 *sq.* Mathew, dans *Jour. and Proceed. Roy. Soc. N. S. Wales*, XXIII. 407. Lumholtz, *Among Cannibals*, p. 163. *Cf.* Grey, *Journals of... Discovery in North-Western and Western Australia*, II. 248; Brough Smyth, *op. cit.* I. 138. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 51.

3. Mariner, *op. cit.* II. 155.

4. Hale, *U. S. Exploring Expedition. Vol. VI. Ethnography and Philosophy*, p. 95.

5. Lichtenstein, *op. cit.* I. 265.

6. Veniaminof, cité par Petroff, *loc. cit.* p. 155.

7. Duncan, cité par Mayne, *Four Years in British Columbia*, p. 292 *sq.*

8. Beechey, *op. cit.* II. 402.

9. Keating, *Expedition to the Source of St. Peter's River*, I. 100.

10. Krasheninnikoff, *op. cit.* p. 233.

11. Von Siebold, *Die Aino auf der Insel Yesso*, p. 11.

12. Worcester, *Philippine Islands*, p. 494.

n'abandonne pas un proche parce qu'une blessure ou une maladie le met hors d'état de travailler[1]. Quand un Dayak doit s'aliter, les femmes se relaient à son chevet[2]. « Les Samoans traitent toujours les malades avec humanité[3] ». A Tana[4], à l'île de Humphrey[5], à Erromanga[6], en Tasmanie[7], règne la même bonté pour les malades, et on peut en dire autant de beaucoup de tribus d'Australie[8]. Lumholtz écrit au sujet des indigènes de Herbert River (Queensland Nord) : « Ils sont bons et sympathiques pour les malades, qu'ils transportent d'un camp à l'autre. C'est le seul trait de noblesse que j'aie relevé chez les indigènes d'Australie[9] ». En divers lieux d'Australie, on prend soin des aveugles, surtout vieux; ils sont les plus gras de tous, parce qu'ils ont le meilleur de tout aliment[10]. « Rien dans le caractère des Malgaches », écrit Ellis, « ne fait plus d'honneur à leur humanité, ni plus de plaisir à notre sensibilité, que leur bonté, leur patience et leur tendresse à l'égard des malades[11] ». D'autres font le même éloge des Mandingues[12] et des Cafres[13]. Chez les Zoulous, dit Tyler, « pas de travail si important qu'on ne l'arrête pour aider ses amis dans l'affliction[14] »

Ainsi, les informations que j'ai pu recueillir sur les coutumes sociales des races non civilisées semblent indiquer que, dans la plupart des cas, la bonté, le bon vouloir mutuel règnent parmi elles. Mais il ne manque pas de constatations en sens inverses. Celles-ci, toutefois, sont en général exceptionnelles; certaines même ambiguës, ou manifestement inexactes. Les voyageurs n'ont que trop l'habitude de nous peindre le sauvage, non pas dans sa vie quotidienne, au milieu des siens, mais dans son attitude à l'égard de ses ennemis, ou d'un étranger qui a pénétré sans invitation dans le pays. Selon la remarque d'un observateur expérimenté, « le sauvage qui, emporté, et rendu furieux par le désir de vengeance, va égorgeant son ennemi, le dévorant, buvant son sang, n'est plus le

1. St. John, *Life in the Forests of the Far East*, II. 323.
2. Bock, *Head-Hunters of Borneo*, p. 211.
3. Turner, *Samoa*, p. 141. *Cf.* Pritchard, *Polynesian Reminiscences*, p. 146.
4. Turner, *Samoa*, p. 323.
5. *Ibid.*, p. 276.
6. Robertson, *Erromanga*, p. 399.
7. Ling Roth, *Aborigines of Tasmania*, p. 47. Bonwick, *Daily Life and Origin of the Tasmanians*, p. 10.
8. Brough Smyth, *op. cit.* II. 284 (indigènes de l'Australie Occidentale). Schuermann, Aboriginal Tribes of Port Lincoln, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 225.
9. Lumholtz, *Among Cannibals*, p. 183.
10. Ridley, *Kamilaroi*, p. 169. Eyre, *op. cit.* II. 382. Barrington, *History of New South Wales*, p. 23. Stirling, *op. cit.* p. 36.
11. Ellis, *History of Madagascar*, I. 231 *sq.*
12. Caillié, *op. cit.* I. 354.
13. Lichtenstein, *op. cit.* I. 266.
14. Tyler, *Forty Years among the Zulus*, p. 195.

même qui, paisible, cultive son champ; et il y aurait égale injustice à estimer son caractère d'après ce qu'il fait en ces heures de passion débridée, ou à juger les Européens d'après les excès d'une soldatesque échauffée ou d'une foule déchaînée[1] ». Et puis, mainte relation date d'une époque où déjà les sauvages avaient été affectés par le contact avec ce que nous appelons la « culture supérieure », dont l'influence sur les races inférieures a presque partout été funeste. Ainsi, chez les Indiens de l'Amérique du Nord, « on pratiquait mieux entre soi la bonne volonté, l'hospitalité, la charité » avant que les blancs fussent venus s'y installer[2]. Le contact avec la civilisation les a rendus « fourbes, soupçonneux, avares et durs[3] ». On l'a dit avec raison, « fouillez l'histoire moderne : Nord ou Midi, Orient ou Occident, la même évidence éclatera partout, nous venons, nous civilisons et nous corrompons ou nous exterminons[4]. »

Dans les nations semi-civilisées et civilisées, la charité a toujours été regardée comme un devoir, et souvent enjointe avec force par la religion. Quand l'Espagne entra pour la première fois en contact avec le Pérou, les Américains surpassaient les Européens dans leur amour fraternel et leur soin systématique des nécessiteux. Ils avaient une loi sur les pauvres, prescrivant que les aveugles, les estropiés, les vieillards, les infirmes, incapables de travailler la terre, et par suite de se nourrir et de s'habiller, recevraient des magasins publics tout le nécessaire[5]. Au dire de Clavigero, les anciens Mexicains semblaient donner de bon cœur des biens dont l'acquisition leur avait coûté beaucoup de mal[6]. « La grande vertu des Coréens, c'est leur respect inné et leur pratique quotidienne des lois de l'humaine fraternité. Ils se portent mutuellement assistance et s'offrent une généreuse hospitalité : ce sont

1. Dieffenbach, *Travels in New Zealand*, II. 130 *sq.*
2. Warren, dans Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, II. 139.
3. Domenech, *Seven Years' Residence in the Great Deserts of North America*, II. 69.
4. Boyle, *op. cit.* p. 108.
5. Garcilasso de la Vega, *First Part of the Royal Commentaries of the Yncas*, II. 34.
6. Clavigero, *History of Mexico*, I. 81.

là chez eux traits nationaux[1] ». Aux termes de la loi chinoise, « tous veufs et veuves indigents, quiconque sera privé ou de parents ou d'enfants, tout impotent et tout infirme, recevront subsistance et protection des magistrats de leur cité natale ou de leur district, dès qu'ils ne pourront plus compter sur l'appui de leurs proches ou de leurs alliés[2] ». « La bienveillance », dit Confucius, « est plus pour l'homme que l'eau ou le feu[3] ». Secourir les nécessiteux, nourrir les affamés, vêtir ceux qui sont nus, assister les malades, sauver ceux qui sont en danger, voilà, pensent les Chinois, des traits de bonté que récompenseront les pouvoirs invisibles qui veillent sur la conduite des hommes, tandis que les châtiments divins attendent les cœurs avares et peu charitables[4]. Voici ce qu'on lit dans un livre tout parfumé de sagesse bouddhique et confucienne, et qui est aussi familier aux jeunes gens du Japon que peut l'être pour nous le Sermon sur la Montagne : « Par-dessus toutes choses, il faut pratiquer la charité; c'est d'aumône que se nourrit la sagesse[5] ». D'après le Dhammapada, « les cœurs peu charitables n'entrent pas au monde des dieux : seuls les sots ne louent pas la libéralité; le sage prend plaisir aux largesses, et s'en trouve béni dans l'autre monde[6] ». La poésie didactique du bouddhisme assigne, on le sait, une place d'honneur à la bienfaisance. Les légendes nous présentent comme un devoir (sans se demander jusqu'à quel point le bénéficiaire en tirera un profit réel) une générosité sans limites, poussée jusqu'à l'abnégation la plus complète[7]. Et dans sa conception de la charité et de la générosité, comme sur les autres points de morale pratique, le bouddhisme ne diffère pas de l'étalon moral depuis longtemps

1. Griffis, *Corea*, p. 288.
2. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. LXXXIX, p. 93. Pour les institutions charitables en Chine, voir Staunton, *ibid.* p. 93 n.; Smith, *Chinese Characteristics*, p. 186 sq.
3. Douglas, *Confucianism and Taouism*, p. 109.
4. Merits and Errors Scrutinised, dans *Indo-Chinese Gleaner*, III. 159, 161 *sqq.* *Thâi Shang*, 3. Divine Panorama, dans Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio*, II. 370, 371, 374, 379. Douglas, *Confucianism and Taouism*, p. 259, 272 *sq.* Davis, *China*, II. 48. Edkins, *Religion in China*, p. 89 *sq.*
5. Chamberlain, *Things Japanese*, p. 309.
6. *Dhammapada*, p. 177.
7. Oldenberg, *Buddha*, p. 301.

accepté aux Indes[1]. Déjà les hymnes védiques décernaient des louanges à ceux qui prélèvent volontiers sur leur superflu en faveur des malheureux, à ceux qui ne se détournent pas des affamés, à ceux qui sont bons pour les pauvres[2]. Il est dit dans l'Hitopadésa que l'homme de bien montre de la pitié même aux indignes, telle la lune qui ne refuse point sa lumière à l'homme de la caste la plus humble[3]. Le droit sacré de l'Inde fourmille de prescriptions enjoignant le devoir d'aumône à quiconque est né deux fois[4]. « Un maître de maison doit donner, à ceux qui ne peuvent pas cuire eux-mêmes, toute la nourriture dont il peut disposer; et il faut distribuer la nourriture à tous les êtres, sans dommage pour soi-même[5] ». L'étudiant « doit toujours être prêt à donner en aumône sa nourriture[6]. » Le brahmane qui a parachevé ses études doit sans se lasser « accomplir avec foi des œuvres de charité[7]. » L'aumône confère du mérite à qui la fait, elle le libère du péché, qu'elle détruit[8] : « car dans quelque dessein qu'un homme fasse un don, c'est pour ce dessein qu'à sa prochaine naissance il sera récompensé, avec le juste degré d'honneur[9]. » Par contre, celui qui ne prépare d'aliments que pour lui seul ne se nourrit que de péché[10]. Parlant des Hindous modernes, Wilkins observe : « Grande est leur charité... Il n'existe aux Indes ni lois sur les pauvres, ni gardiens des pauvres, ni asiles pour les pauvres, sauf au profit des Européens dans les villes des Présidences. Les indigents d'une famille, ses estropiés, ses paralytiques, ses aveugles, ses malades, ses déments, c'est elle qui se charge de leur subsistance, pour peu qu'elle en ait les moyens. Dans le cas d'impotents n'ayant que peu ou pas de proches, d'autres en assument l'entretien. C'est là faire œuvre de mérite[11] ».

1. *Cf.* Kern, *Manual of Indian Buddhism*, p. 72.
2. *Rig-Veda*, X. 117. Kaegi, *Rigveda*, p. 18.
3. *Hitopadesa*, Mitralâbhâ, 63.
4. *Gautama*, V. 21; X. 1 *sqq. Institutes of Vishnu*, LIX, 28. *Baudhâyana*, II. 7. 13. 5. *Laws of Manu*, IX. 333; X. 75, 79; XI. 1 *sqq.*
5. *Laws of Manu*, IV. 32.
6. *Anugîtâ*, 31.
7. *Laws of Manu*, IV. 226, 227.
8. *Institutes of Vishnu*, LIX. 15, 30; ch. XC *sqq. Gautama*, XIX. 11. 16. *Vasishtha*, XX. 47; XXII, 8. *Laws of Manu*, III. 95; IV, 229 *sqq.*; XI. 228.
9. *Laws of Manu*, IV. 234.
10. *Institutes of Vishnu*, LXVII. 43. *Laws of Manu*, III. 118. *Rig-Veda*, X. 117. 6.
11. Wilkins, *Modern Hinduism*, p. 516 *sq.*

Les anciens Perses, dit Thucydide, aimaient mieux donner que recevoir[1]. Ils considéraient comme un des devoirs essentiels de leur religion la charité pour leurs coreligionnaires pauvres[2]. C'est en ces termes que Zoroastre s'adressait à Vîshtâspa : «Que nulle pensée d'Angra Mainyu ne vienne jamais t'infecter, te livrer aux passions mauvaises, à la dérision, à l'idolâtrie, te faire fermer aux pauvres la porte de ta maison[3].» Le saint Sraosha est le protecteur des pauvres[4]. Il est dit dans le Shâyast que le vêtement de l'âme dans l'autre monde est formé d'aumônes[5].

Les anciens Egyptiens n'attribuaient pas, semble-t-il, un moindre mérite à la charité[6]. « Le dieu », dit Maspero, « ne limite pas sa faveur aux prospères ni aux puissants de ce monde; il la répand aussi sur les pauvres. Sa volonté est qu'ils soient nourris et vêtus, et exemptés des tâches qui dépasseraient leurs forces; qu'ils ne soient pas opprimés, et qu'on leur épargne le plus possible de larmes[7] ». Dans les inscriptions mémoriales, où les morts invoquent leurs bonnes œuvres en manière de plaidoyer, fréquentes sont les allusions à la charité. « Je n'ai pas fait de mal à un seul enfant », dit un Egyptien; « je n'ai pas blessé une seule veuve; il n'y eut de mon vivant ni mendiant ni indigent; personne ne souffrit de la faim, les veuves furent aussi bien traitées que du vivant de leurs maris[8]. » Dans une inscription en l'honneur d'une dame qui fut charitable aux personnes de son sexe, filles, femmes, ou veuves, nous lisons : « Et de cela le dieu m'a récompensée, me gratifiant du bonheur qu'il accorde à ceux qui suivent sa voie[9] ».

La loi religieuse des Hébreux insistait avec force sur la

1. Thucydide, II. 97. 4.
2. Voir Geiger, *Civilization of the Eastern Iranians*, I. 164 *sqq.* Mills, dans *Sacred Books of the East*, XXXI, p. XXII.
3. *Yasts*, XXIV. 37.
4. *Ibid.* XI. 3.
5. *Shâyast Lâ-Shâyast*, XII. 4. *Cf.* *Bundahis*, XXX. 28.
6. Brugsch, *History of Egypt under the Pharaohs*, I. 29 *sq.* Tiele, *History of the Egyptian Religion*, p. 226 *sq.* Renouf, *Hibbert Lectures on the Religion of Egypt*, p. 72 *sqq.* Amélineau, *L'évolution des idées morales dans l'Egypte Ancienne*, p. 145, 354.
7. Maspero, *Dawn of Civilization*, p. 191 (*nb.* on cite d'après le texte anglais). *Cf.* Schiapparelli, *Del sentimento religioso degli antichi egiziani*, p. 18. Amélineau, *op. cit.* p. 268.
8. Wiedemann, *Religion of the Ancient Egyptians*, p. 253.
9. Renouf, *op. cit.* p. 75.

charité[1]. « Ne manque point d'ouvrir ta main à ton frère, au pauvre et à l'indigent dans ton pays »; « car, à cause de cela, l'Eternel ton Dieu te bénira dans toutes tes œuvres et dans tout ce que tu entreprendras[2] ». Même « si ton ennemi a faim, donne-lui du pain à manger; et s'il a soif, donne-lui de l'eau à boire :... l'Eternel te récompensera[3] ». C'est surtout dans les Apocryphes de l'Ancien Testament et dans la littérature rabbinique que l'aumône prit une importance excessive; à ce point que le mot qui anciennement signifiait « justice » en général se réduisit au sens particulier d'aumône[4]. « Enferme des aumônes dans ton magasin; et elles te délivreront de l'affliction[5] ». « Comme l'eau éteint le feu, ainsi l'aumône éteint le péché[6] ». « Car l'aumône délivre de la mort, tout péché sera lavé par elle. Ceux qui pratiqueront la justice et l'aumône seront remplis de vie[7] ». L'homme charitable est récompensé par la naissance d'une postérité mâle[8]. L'aumône équivaut à tous les autres commandements[9]. Quiconque se détourne de la charité commet un péché égal à l'idolâtrie[10]. Tels furent les excès de l'aumône chez les Juifs que les Rabbins finirent par décréter que nul ne donnerait en charités plus du quart de ses biens[11].

Aumône, prière et jeûne : ce furent là les trois disciplines essentielles que la Synagogue transmit à l'Eglise et à la Mosquée[12]. D'après l'Islam, le premier devoir après la prière est l'aumône[13]. Mahomet annonce à diverses reprises que le sentier qui mène à Dieu est l'aide aux orphelins et le soulagement des pauvres[14]. « Vous ne sauriez atteindre à la justice, si vous ne dépensez en aumônes

1. *Deutéronome*, XIV. 29; XV. 7 *sqq.*; XVI. 11, 14. *Lévitique*, XIX. 9 *sq.*; XXV, 35.

2. *Deutéronome*, XV. 11, 10.

3. *Proverbes*, XXV. 21 *sq.*

4. Addis, Alms, dans *Encyclopædia Biblica*, I. 118. *Cf.* Montefiore, *Hibbert Lectures on the Religion of the Ancient Hebrews*, p. 484 *sq.*

5. *Ecclésiastique*, XXIX. 12.

6. *Ibid.* III. 30.

7. *Tobie*, XII. 9. *Cf. ibid.* I. 3, 16; II. 14; IV. 7 *sqq.*; XII. 8.

8. *Bava Bathra*, fol. 10 B, cité par Hershon, *Treasures of the Talmud*, p. 24.

9. Rab Assi, cité par Kohler, Alms, dans *Jewish Encyclopedia*, I. 435.

10. *Kethuboth*, fol. 68A, cité par Katz, *Der wahre Talmudjude*, p. 36.

11. Katz, *op. cit.* p. 42.

12. *Cf. Tobie*, XII. 8. Kohler, dans *Jewish Encyclopedia*, I. 435.

13. Voir Sale, Preliminary Discourse, dans Wherry, *Commentary on the Quran*, I. 272. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p. 105.

14. *Koran*, II. 267, 269, 275; VIII. 42; IX. 60; XC, 12, 14 *sq.*; XCIII, 6 *sqq.* etc.

une part de ce que vous aimez[1] ». « Oui, ceux qui octroient avec profusion de leurs biens la nuit ou le jour, en secret ou en public, certes à eux leur rétribution chez leur Maître[2] ». Il est dit que « la prière nous amène à moitié chemin de Dieu, le jeûne nous amène jusqu'à la porte de son palais, l'aumône nous y fait entrer[3] ». La loi prescrit certaines aumônes dites Zakât : c'est pour tout Mahométan adulte un indispensable devoir de donner en charités un quarantième environ de tout ce qui a été une année en sa possession, pourvu qu'il lui reste assez pour se suffire, et que son revenu se monte à environ 600 francs par an[4]. Les autres dons charitables sont volontaires, et confèrent du mérite à qui les fait.

Le christianisme introduisit en Europe cette charité de type religieux que nous trouvons en Orient. Certes, il n'y a pas lieu de blâmer les Grecs ou les Romains d'avoir négligé leurs pauvres. Chez eux, l'esclavage remplaçait en grande partie le paupérisme; et ce que faisait l'esclavage pour les plus pauvres, le système romain de la clientèle le faisait pour ceux d'un rang un peu plus élevé[5]. En outre, le soulagement des indigents était une importante fonction de l'Etat[6]. L'Aréopage créait pour les pauvres des travaux publics[7]. A Rome régna pendant des siècles l'usage des distributions gratuites de blé : les lois agraires fournissaient à ceux qui n'avaient pas de terre des cultures prises sur les territoires publics ou les territoires conquis[8]. A partir de Nerva, toutes les cités d'Italie possédèrent un organisme de secours aux enfants dénués[9]. L'antiquité nous a également transmis quelques exemples de charité privée, tels Epaminondas recueillant des dots pour les filles indigentes[10], et Cimon

1. *Koran*, III. 86.
2. *Ibid.* II. 275 (trad. Mardrus des « Sourates essentielles », p. 300).
3. Sell, *Faith of Islam*, p. 284.
4. *Ibid.* p. 283. Palmer, Introduction à sa traduction de *The Qur'an*, I. p.LXXIII. Ameer Ali, *Life and Teachings of Mohammed*, p. 268.
5. Voir Lecky, *History of European Morals*, II. 73.
6. Boissier, *Religion Romaine*, II. 206.
7. Farrer, *Paganism and Christianity*, p. 183
8. Naudet, Des secours publics chez les Romains, dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XIII. 43 *sq.*, *Ibid.* p. 71 *sq.*
9. Aurelius Victor, *Epitome*, XII. 8.
10. Cornelius Nepos, *Epaminondas*, 3.

donnant aux pauvres nourriture et vêtements[1]; et l'Empire païen a aussi enregistré plusieurs cas de bienfaisance individuelle. Les inscriptions mortuaires font allusion à des legs charitables; après une grande catastrophe, les victimes trouvaient de prompts secours; on établissait pour les esclaves des dispensaires gratuits[2]. Certains moralistes insistaient vigoureusement sur le devoir de la charité. Le sage, dit Sénèque, « séchera les pleurs des autres sans y mêler les siens; il tendra la main au marin naufragé, il offrira l'hospitalité à l'exilé, et l'aumône aux nécessiteux[3] ». Mais il ne répandra pas ses aumônes au hasard; sa bourse s'ouvrira sans peine, mais ne coulera pas. Il apportera tous ses soins à choisir les plus dignes, et ne donnera jamais sans de bonnes raisons, car il faut compter les dons irréfléchis au nombre des pires prodigalités[4]. De même Cicéron, tout en disant que la bienfaisance et la libéralité sont « les vertus les plus agréables à la nature de l'homme », prend soin de mettre ses lecteurs en garde contre leur pratique imprudente, « de peur que notre bonté ne fasse du mal, et à ceux qu'elle veut secourir, et à d'autres[5] ».

C'est à un tout autre point de vue que se plaçaient les chrétiens. La générosité sans bornes devint une vertu cardinale. Celui-là était le chrétien idéal, qui faisait ce que Jésus avait ordonné au jeune homme : vendre tout ce qu'il avait et le distribuer aux pauvres[6]. On faisait un devoir de l'aumône aveugle : « Donne à celui qui te demande, et de celui qui voudrait t'emprunter ne te détourne point[7]. » L'accomplissement de ce devoir profitait plus encore au donateur qu'au bénéficiaire. Il n'est peut-être pas un seul précepte dans l'Evangile qui s'accompagne d'une promesse de récompense aussi fréquemment que le précepte de charité. La vie éternelle est promise à ceux-là qui nourrissent les affamés, donnent à boire aux altérés,

1. Plutarque, *Cimon*, 10.
2. Lecky, *History of European Morals*, II. 77 *sq*. Boissier, *op. cit.* II. 213 *sq*. Farrer, *Paganism and Christianity*, p. 182.
3. Sénèque, *De clementia*, II. 6.
4. *Idem*, *De vita beata*, 23 *sq*.
5. Cicéron, *De officiis*, I. 14 *sq*.
6. Voir *Actes*, II. 45.
7. *St. Matthieu*, V. 42. *Cf*. *St. Luc*, VI. 30.

recueillent l'étranger, vêtent ceux qui sont nus, visitent les malades[1]. On regardait la charité comme une expiation. « Il faut », dit Saint Augustin, « obtenir de Dieu, par l'aumône, le pardon des péchés passés[2] »; et l'on trouve constamment cette pensée que l'aumône est un sûr placement, à bon intérêt, entre les mains de Dieu dans le Ciel[3]. Cyprien, père de la doctrine romaine des bonnes œuvres, établit un rapport arithmétique entre le nombre des aumônes faites et l'effacement des péchés[4]. «La nourriture des nécessiteux », dit Léon le Grand, « est l'argent qui paie l'entrée au royaume des cieux[5] ». « Tant que dure le marché », dit Saint Chrysostome, « achetons des aumônes, ou plutôt achetons notre salut par les aumônes[6] ». Le riche n'est qu'un débiteur : tout ce qu'il possède au delà du nécessaire appartient aux pauvres, et doit être distribué[7]. On ne méprise plus les pauvres, devenus les instruments du salut. A eux la première place dans l'Eglise et dans la communauté chrétienne. Saint Chrysostome parle d'eux en ces termes : « De même que les fontaines coulent non loin des lieux de prière, afin que les mains qui vont se tendre vers le Ciel puissent être lavées, de même nos pères placèrent les pauvres aux portes des églises afin que nos mains pussent être consacrées par la bienfaisance avant de s'élever vers Dieu[8] ». Grégoire le Grand proclame, et le Moyen-Age lui fait écho : « Il ne faut pas estimer ni mépriser les pauvres à la légère, mais honorer en eux des protecteurs[9] ». C'est ainsi que, même aux époques les plus sombres, quand la plupart des vertus chrétiennes avaient disparu, la charité survécut sans dommage[10]. Plus tard, le protestantisme, en niant les effets expiatoires des bonnes œuvres, enleva à la charité beau-

1. *St. Matthieu*, XXV. 34 *sqq.*
2. St. Augustin, *Enchiridion*, 70 (Migne, *Patrologiæ cursus*, XL. 265).
3. Voir Uhlhorn, *Die christliche Liebesthätigkeit*, I. 270.
4. Cyprien, *De opere et eleemosynis*, 24 (Migne, *op. cit.* IV. 620). *Cf.* Harnack, *History of Dogma*, II. 134, n. 2.
5. Leo Magnus, *Sermo X, de Collectis*, 5 (Migne, *op. cit.* LIV, 165 *sq.*).
6. St. Chrysostome, *Homilia VII, de Pœnitentia* (Migne, *op. cit.* Ser. Graeca, XLIX, *sq.* 333).
7. Uhlhorn, *op. cit.* p. 294 *sq.*
8. St. Chrysostome, *De verbis Apostoli, Habentes eumdem spiritum*, III. 11 (Migne, *op. cit.* Ser. Graeca, LI. *sq.* 300).
9. Cité par Uhlhorn, *op. cit.* I. 315.
10. *Cf.* Milman, *History of Latin Christianity*, IX. 33 *sq.*

coup de son attraction religieuse. L'opinion moderne, en sa partie éclairée, reconnaît l'influence démoralisatrice de l'aumône donnée au hasard, et s'accorde avec les principes de Cicéron et de Sénèque plutôt qu'avec l'interprétation littérale des injonctions du Christ.

Avec les progrès de la civilisation, l'obligation d'assistance aux nécessiteux s'est étendue à un nombre toujours croissant d'individus. La charité, la générosité, que les sauvages enjoignent comme un devoir ou célèbrent comme une vertu, s'appliquent en général exclusivement aux membres de la même communauté ou tribu. Quant à la bonté envers les étrangers, c'est une autre affaire, et le point de vue change. « Les vertus des Nègres », remarque Monrad, « se limitent absolument à leur tribu. On trouverait ridicule de faire du bien à un étranger[1] ». Aux yeux des Groenlandais, un étranger, surtout d'une autre race, est « chose tout à fait indifférente, dont on n'a aucun intérêt à assurer le bien-être[2] ». Le Bédouin, dit Doughty, « a deux visages : l'un pour les siens, qui est fait de douce bonté; l'autre pour le reste du monde, qui grince des dents avec misanthropie[3] ». A des étages de civilisation plus élevés, le devoir de charité embrasse un groupe humain plus considérable, selon qu'augmente l'étendue de l'unité sociale ou le champ de la religion qui institue ce devoir. Mais il est encore, plus ou moins, limité par les frontières nationales ou religieuses. La sorte de charité à laquelle font allusion les anciens papyrus d'Egypte, c'est, comme l'observe Amélineau, « la charité limitée à ceux de la même nation[4] ». D'après la doctrine de Zoroastre, elle devrait se restreindre aux adeptes de la vraie religion : secourir un incroyant, ce serait en quelque sorte renforcer la domination du mal[5]. La Zakât, ou aumône légale des Mahométans, ne doit pas aller à un infidèle, parce qu'elle est considérée comme un élément essentiel du culte[6]; de même la Sadaquah, offrande du jour de fête

1. Monrad, *op. cit.* p. 4.
2. Nansen, *Eskimo Life*, p. 159.
3. Doughty, *Arabia Deserta*, I. 368 *sq.*
4. Amélineau, *op. cit.* p. 354.
5. Geiger, *op. cit.* I. 165.
6. Sell, *op. cit.* p. 284. *Cf.* Koran, IX. 60.

appelé ʿIdu'l-Fitr, doit se confiner aux vrais croyants[1]. La charité chrétienne elle-même n'a pas toujours échappé à cette étroitesse. Les premiers chrétiens, dit Fleury, dans les soins qu'ils donnaient aux pauvres, accordaient toujours la préférence aux chrétiens, parce qu' « ils avaient surtout égard à leur bien spirituel, et ne songeaient à leur bien temporel qu'en vue du spirituel[2] ». L'Eglise avait pour principe : *Omnem hominem* fidelem *judica tuum esse fratrem*[3] ». Au XVIIe siècle, le clergé d'Ecosse enseignait qu'il ne faut jamais donner asile ou nourriture à un homme mourant de faim, avant de s'être assuré s'il est orthodoxe[4]. Par contre, le christianisme d'un type supérieur prêche la charité envers tous les hommes, de même que le judaïsme et le bouddhisme avancés. Le Talmud, parlant du traitement des pauvres, dit qu'il ne faut point faire de distinction entre les Juifs et ceux qui ne le sont point[5]. La charité moderne franchit à l'occasion les barrières des nationalités, même quand les malheureux appartiennent à des nations lointaines. Si l'on tient en général que les compatriotes indigents ont plus de titres à la pitié que les étrangers nécessiteux, une grande calamité survenant dans un pays quelconque n'en provoque pas moins dans les autres nations une réponse charitable. Pike croit que cette ère nouvelle de charité internationale fut inaugurée en 1755, après le tremblement de terre qui détruisit Lisbonne, par le geste de l'Angleterre qui envoya au Portugal cent mille livres sterling. « Enfin » remarque-t-il, « enfin des Anglais marquaient de la compassion à des gens qui n'étaient ni anglais ni protestants, à des étrangers professant une autre religion ; pour une fois, la pitié eut raison de l'intolérance et du préjugé national[6] ». A la guerre, le sentiment public ne se contente plus d'exiger que l'on ne tue pas, que l'on ne maltraite pas les ennemis qui ont été mis hors de combat par les

1. Sell, *op. cit.* p. 318.
2. Fleury, *Manners and Behaviour of the Christians*, p. 133 sq.
3. Laurent, *Études sur l'histoire de l'Humanité*, IV. 94.
4. Buckle, *History of Civilization in England*, III. 277.
5. *Gitin*, fol. 61 A, cité par Katz, *Der wahre Talmudjude*, p. 38. *Cf.* Chaikin, *Apologie des Juifs*, p. 10.
6. Pike, *History of Crime in England*, II. 346.

blessures ou les maladies. Il impose aux belligérants le devoir de les soigner, dans la mesure compatible avec ce qu'ils doivent d'abord à leurs propres blessés[1]. Il ne faut pas croire, cependant, que ce principe d'humanité, tardivement reconnu en Europe, soit uniquement le fruit de la civilisation chrétienne à son apogée. Le Mahabharata déclare que, s'il s'élève une querelle entre gens de bien, l'ennemi blessé doit être soigné dans le pays même de son vainqueur, ou alors transporté chez lui[2]. Il n'est pas, chose étrange, jusqu'aux sauvages qui n'aient en quelque sorte anticipé sur la convention de Genève. Certaines tribus de la Nouvelle-Galles du Sud, sitôt le combat terminé, « semblent parfaitement réconciliées, et s'aident mutuellement à soigner les blessés[3] ».

Cette expansion graduelle du devoir de charité s'explique par ce fait qu'il est avant tout fondé sur le sentiment altruiste, dont il suit, par conséquent, la loi générale de développement. Maint exemple déjà cité nous a montré que les sauvages ne sont nullement fermés à l'affection, et que l'on trouve dans leurs communautés non seulement assistance mutuelle, mais bonté véritable. On pourrait multiplier ces exemples. Quand un Fuégien est très mal, ses proches en marquent un grand chagrin[4]. Darwin nous raconte qu'un petit Fuégien, amené en Europe à bord du *Beagle*, avait accoutumé de se rendre auprès de ceux qui souffraient du mal de mer, en disant d'une voix plaintive : « Pauvre, pauvre garçon[5] ! » On ne loue pas seulement chez les Veddahs la charité qu'ils se témoignent entre eux, mais la naturelle tendresse de leur cœur[6]. Les indigènes de Victoria ont, dit-on, « la plus vive affection pour leurs parents et amis »; et ils témoignent une joie exubérante au compagnon qui revient au camp après une longue absence[7]. Forster signale, chez les indi-

1. Convention signée à Genève (22 août 1864) pour l'amélioration du sort des blessés dans les armées en campagne. *Cf.* Lorimer, *Institutes of the Law of Nations*; Hall, *Treatise on International Law*; Heffter, *Das Europäische Völkerrecht der Gegenwart*, etc.

2. *Mahabharata*, XII. 3547, cité par Lorimer, *op. cit.* II. 431.

3. Brough Smyth, *op. cit.* I. 160.

4. Bridges, dans *A Voice for South America*, XIII. 206.

5. Darwin, *Journal of Researches*, p. 207.

6. Sarasin, *op. cit.* III. 545, 550.

7. Brough Smyth, *op. cit.* I. 138.

gènes de Tana, un exemple d'affection qui, dit-il, « prouve combien les passions de la nature humaine et ses qualités innées sont les mêmes en tout climats[1] ». Melville déclare qu'après un séjour de quelques semaines aux îles Marquises, dans la vallée de Typie, il conçut une plus haute idée de la nature humaine[2]. Il n'est pas douteux qu'il existe à l'état normal, dans toute société humaine, un certain degré d'affection sociale[3] : sentiment dont l'évolution se fait beaucoup plus dans le sens de l'extension que dans le sens de l'intensité.

Quand les membres d'un groupe ont de l'affection les uns pour les autres, l'aide mutuelle ne tarde pas à être regardée comme un devoir, d'abord parce qu'elle est de pratique courante, ensuite parce que son refus provoquerait du ressentiment par sympathie en faveur de celui qui en serait victime. Mais ici encore, il convient de ne pas s'en tenir à la surface. Les hommes peuvent être amenés à faire du bien à leurs semblables non seulement par bonté, mais par des motifs égoïstes : et ces motifs, s'ils contribuent à faire de la bienfaisance une habitude de tribu, modifient en même temps l'estimation dont elle est l'objet. Les Bassoutos disent : « Le couteau que l'on prête ne revient pas seul », un bienfait n'est jamais perdu[4]. Les Asiniboins, tribu Siou, « ne donnent rien », dit Dorsey, « qu'en songeant au cadeau que cela leur rapportera[5] ». Quand les indigènes des îles Andaman donnent en cadeau ce qu'ils ont de meilleur, il est tacitement convenu que pour chaque cadeau on leur en fera d'équivalents[6]. Chez les Makololo, « le riche se montre bon pour le pauvre, dans l'attente de ses services[7]. » Décrivant les Groenlandais, Nansen remarque que toutes les petites communautés dépendent, pour vivre, de la loi d'assistance mutuelle, suivant ce principe : souffrances communes, jouissances communes. « Une vie pénible a appris à l'Esquimau

1. Forster, *Voyage round the World*, II. 325.
2. Melville, *Typee*, p. 297.
3. Voir *infra* l'origine et le développement du Sentiment altruiste.
4. Casalis, *op. cit.* p. 310.
5. Dorsey, Siouan Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XV. 225 *sq.*
6. Man, dans *Jour. Anthr. Inst.* XII. 95.
7. Livingstone, *Missionary Travels*, p. 511.

que, même s'il est habile à la chasse, et capable en général de se tirer d'affaire tout seul, le moment peut venir où, sans le secours de ses camarades, il succomberait : mieux vaut donc qu'il les aide, lui aussi, à l'occasion[1]. » L'expérience de la nature humaine que nous avons pu nous-mêmes acquérir nous permet de supposer qu'on trouve des considérations du même ordre à la base de l'entr'aide et de la charité, tant chez les non-civilisés que chez les civilisés : et ces motifs doivent être particulièrement actifs dans une société où chacun dépend étroitement d'un échange de services avec les autres, comme les hordes de sauvages.

En outre, la parcimonie peut exposer à des dangers surnaturels, tout comme la libéralité peut amener une récompense surnaturelle. Au Maroc, personne ne voudrait manger devant d'autres sans partager avec eux : sans quoi ils pourraient, s'ils avaient le mauvais œil, empoisonner la nourriture. De même, si quelqu'un montre un goût très vif pour un objet qui vous appartienne, veut acheter, par exemple, votre fusil, ou votre cheval, mieux vaut le lui céder; car il arrivera sans doute un accident, en cas de refus, à l'objet de son désir[2]. Mais l'énergie funeste, le *l-bas* des Maures, se transmet aussi bien par la voix que par les yeux. Ainsi les pauvres disposent d'une arme puissante pour la vengeance : la malédiction. Les Grecs anciens croyaient que le mendiant avait son Erinye[3], son démon vengeur : évidemment, sa malédiction personnifiée[4]. Il est dit au livre des *Proverbes* : « Celui qui donne au pauvre ne connaîtra pas la disette : mais celui qui en détourne les yeux sera chargé de malédictions[5]. » Et dans l'*Ecclésiastique* : « Ne détourne point tes yeux des malheureux et ne donne à aucun d'eux l'occasion de te maudire ! car s'il te maudit dans l'amertume de son âme, sa prière sera entendue de Celui qui l'a créé... Une prière sortie de la bouche d'un pauvre parvient aux oreilles de

1. Nansen, *First Crossing of Greenland*, II. 304 *sq*. *Cf*. Cranz, *History of Greenland*, I. 173; Parry, *op. cit*. p. 525.
2. Des croyances analogues règnent dans l'Egypte moderne (Klunzinger, *Upper Egypt*, p. 391).
3. *Odyssée*, XVII. 475.
4. Voir *suprà*, p. 63.
5. *Proverbes*, XXVIII. 27.

Dieu, et son jugement ne tarde point[1] ». D'après les Yasts zoroastriens le pauvre qui suit la juste loi, s'il lui est fait du tort, s'il est attenté à ses droits, appelle Mithra à son secours en levant les mains[2]. « Les Damara », dit Chapman, « sont en général fort gloutons; mais il ne leur viendrait pas à l'esprit de manger en présence d'un membre quelconque de leur tribu sans être prêts à partager leur repas avec n'importe quels autres, crainte de recevoir la malédiction de leur Omu-Kuru [leur dieu] et de devenir pauvres[3] ». Il y a toutes sortes de raisons de supposer qu'en ce cas la malédiction de la divinité fut originairement la malédiction, le méchant souhait, d'un homme courroucé.

Il dépend d'un pauvre non seulement de châtier par sa malédiction l'homme au cœur sec, mais de récompenser le généreux donateur à l'aide de ses bénédictions. Pendant mon séjour chez les Andjra, montagnards du Maroc septentrional, notre village fut visité par une troupe de scribes ambulants qui s'en allaient de porte en porte, recevant des dons, et offrant en retour des bénédictions. Leur donnait-on une chèvre, ils demandaient à Dieu d'accroître les troupeaux du donateur; de l'argent, d'accroître son argent et ainsi de suite. Certains villageois me dirent que c'était un marché avantageux, puisque les dons seraient remboursés au décuple par les bénédictions des scribes. Un Maure qui quitte sa ville pour aller voyager à la campagne donne volontiers une pièce à l'un des mendiants installés près des portes afin de recevoir ses bénédictions. Il est dit dans l'*Ecclésiastique* : « Tends ta main au pauvre, que ta bénédiction puisse être rendue parfaite. Un don trouve grâce aux yeux de tout homme vivant[4] ». Tandis que celui qui conserve son blé sera maudit par le peuple, « la bénédiction sera sur la tête de celui qui vend le sien[5] ». Chez les premiers chrétiens, ceux qui apportaient des

1. *Ecclésiastique*, IV. 5 *sq.*; XXI. 5. *Cf. Deutéronome*, XV. 9. Le rabbin Johanan dit que l'aumône « sauve d'une mort subite, non naturelle ». (Kohler, dans *Jewish Encyclopedia*, I. 435). *Cf. Proverbes*, X. 2.

2. *Yasts*, X. 84.

3. Chapman, *Travels in the Interior of South Africa*, I. 341.

4. *Ecclésiastique*, VII. 32. *Cf. Proverbes*, XXII. 9.

5. *Proverbes*, XI. 26.

dons pour les pauvres avaient une mention spéciale dans les prières de l'Eglise[1]. Chez les Nayadis du Malabar, note Iyer, les prières ont pour but, entre autres choses, « d'assurer longue vie et prospérité aux castes supérieures, qui font l'aumône[2] ». Souvent la nature des récompenses promises aux actes charitables indique qu'elles sont dues aux bénédictions du bénéficiaire. Vasishtha dit : « Par la libéralité, l'homme obtient tous ses désirs, même une longue vie[3] ». Il est écrit dans les Yasts que les enfants de l'homme charitable prospèreront[4]. D'après le Talmud, on acquiert de la fortune pour ses enfants en distribuant des aumônes aux pauvres[5]. Si l'on songe combien est répandue cette croyance à l'efficacité des malédictions et des bénédictions, il semble hors de doute que la charité et la générosité en aient traduit l'influence dans bien des cas où le visiteur européen n'a pas songé au rapport existant entre elles.

Les malédictions et les bénédictions des pauvres expliquent en partie que l'on en soit venu à regarder la charité comme un devoir religieux. A l'origine, il est vrai, ces bénédictions et ces malédictions n'avaient pas le caractère d'un appel à un dieu : on leur attribuait un pouvoir purement magique, indépendant de toute volonté surhumaine. Cette croyance a sa racine dans l'étroite association du souhait, surtout du souhait parlé, avec l'idée de son accomplissement. On se représente le souhait comme une énergie transmissible — par contact matériel, par les yeux, par le langage — à l'intéressé, sur quoi elle devient un fait. Ce processus toutefois ne donne pas l'impression d'une chose qui va de soi, tout naturellement : il garde toujours un certain mystère. Aussi les paroles d'un saint homme, magicien ou prêtre, passent-elles pour plus efficaces que celles des simples mortels. Les indigènes d'Australie croient que la malédiction d'un puissant magicien porte la mort à cent milles de distance. Chez les

1. Uhlhorn, *op. cit.* I. 141.
2. Iyer, dans *Bulletin* du Muséum du Gouvernement de Madras, IV. 72.
3. *Vasishtha*, XXIX. 1 *sq.*
4. *Yasts*, XXIV, 36.
5. Kohler, dans *Jewish Encyclopedia*, I. 436 *Cf. Proverbes*, XXVIII. 27.

Maoris, « on regarde l'anathème d'un prêtre comme un coup de foudre auquel l'ennemi n'échappe pas[1] ». Chez les Gallas, personne ne voudrait jamais tuer un prêtre ni un sorcier, par crainte de sa malédiction suprême[2]. Certains Rabbins affirmaient que la malédiction lancée par un docteur est infaillible, même si elle est injuste[3]. Dans les pays musulmans, on redoute particulièrement les malédictions des saints ou des chérifs. D'après les Lois de Manou, le brahmane « peut punir ses ennemis par son seul pouvoir », la parole lui tenant lieu d'arme[4]. Ainsi la malédiction peut tirer une force spéciale de la personnalité qui la profère : mais elle ne demeure pas sans effet, même si elle vient d'un homme ordinaire[5]. L'Ancien Testament interdit aux enfants de maudire leurs parents, aux sujets de maudire leurs gouvernements, aux hommes de maudire leur dieu[6]. Dans les conceptions talmudiques, une malédiction ne saurait être prise à la légère, quelle que soit l'ignorance de son auteur[7]. Il suffit que les paroles soient douées de cette qualité surnaturelle qui, seule, peut amener le résultat désiré, et cette qualité peut être inhérente à la malédiction et indépendante de celui qui la lance. Elle est inhérente à certaines formules mystiques, et aux invocations d'un certain esprit ou d'un certain dieu. On ne se soucie nullement de la volonté de l'être invoqué; on ne fait intervenir son nom que pour donner à la malédiction cette efficacité mystique qui manque aux mots ordinaires. Ainsi, nous trouvons des traces, et dans l'Ancien Testament[8], et dans le Talmud[9], de cette vieille idée que l'on pouvait avantageusement invoquer le nom du Seigneur dans n'importe quelle malédiction, fût-elle la plus imméritée du monde. Mais l'idée dut être abandonnée, dès lors que le développement

1. Polack, *Manners and Customs of the New Zealanders*, I. 248 *sq.*
2. Harris, *Highlands of Æthiopia*, III. 50.
3. *Makkoth*, fol. II A. *Berakhoth*, fol. 56 A.
4. *Laws of Manu*, XI. 32 *sq.*
5. Taylor, *Te Ika a Maui*, p. 204 (Maoris). Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 139.
6. *Exode*, XXI. 17; XXII. 28. *Lévitique*, XX. 9. *Proverbes*, XX. 20; XXX. 11. *Ecclésiaste*, X. 20.
7. *Meghilla*, fol. 15 A.
8. Aux passages où l'on vient de se référer.
9. *Mak'oth*, fol. 11 A. *Berakhoth*, fol. 19 A, 56 A.

religieux gagna en profondeur. Il ne saurait convenir à un dieu juste et puissant de servir d'instrument aux mains d'un maudisseur mal intentionné. Aussi en vint-on à considérer la malédiction comme une prière, qui n'est exaucée que si elle le mérite; et selon la formule des *Proverbes*, « la malédiction sans cause n'aura pas d'effet[1]». De même pour la bénédiction. Si, en des temps anciens, Jacob put dérober à son père, par fraude, la bénédiction paternelle[2], plus tard des considérations morales sont venues limiter l'efficacité de la bénédiction[3]. Le Psalmiste déclare que seuls peuvent être bénis les descendants du juste[4]; et, d'après les *Constitutions Apostoliques* « une veuve peut bien, si elle est nourrie et remplie par les méchants, prier pour eux : elle ne sera point entendue[5] ». Par contre, malédictions et bénédictions bien méritées continuèrent à valoir à leur objet la calamité ou la prospérité, en déterminant Dieu à les réaliser : idée qui règne et dans le judaïsme d'après l'exil, et dans le mahométisme[6], et qui est à la base du serment et de la bénédiction dans la religion chrétienne. La conception finale, mais non primitive se résuma ainsi : puisque l'homme non charitable mérite punition et l'homme charitable, récompense, un dieu juste entendra naturellement les malédictions et les bénédictions des pauvres : « L'Eternel plaidera leur cause[7] ».

Il semble toutefois que, si les religions supérieures ont tant insisté sur le devoir de charité, ce soit principalement à cause du lien qui existe entre l'aumône et le sacrifice. Lorsqu'on offre en tribut à un dieu des aliments, on suppose que le dieu se contente de l'offrande spirituelle, dont il abandonne la substance pour être donnée aux pauvres. Et quand l'offrande s rvit dans les cérémonies, malgré la conviction grandissante de son inutilité pour le dieu[8],

1. *Proverbes*, XXVI. 2.
2. *Genese*, XXVII 23 *sqq.*
3. *Cf.* Cheyne, Blessings and Curses, dans *Encyclopædia Biblica*, I. 592.
4. *Psaumes*, XXXVII. 26.
5. *Constitutions Apostoliques*, IV. 6. *Cf. Jérémie*, VII. 16.
6. *Cf.* Cheyne, dans *Encyclopædia Biblica*, I. 592. Gol.ziher, *Abhandlunge* , I. 29 *qq.*
7. *Proverbes*, XXII. 23.
8. Voir sur une survivance de ce genre, Tylor, *Primitive Culture*, I. 396 *sqq.*

ce sont les pauvres qui deviennent les héritiers naturels du dieu; et le donneur d'aumônes hérite, pour sa part, le mérite du sacrificateur. Ainsi, la vertu principale de l'acte charitable réside dans l'abnégation du donateur, et l'efficacité de l'aumône se mesure au « sacrifice » qu'elle lui coûte.

On pourrait citer maints exemples de nourritures sacrificielles abandonnées aux pauvres ou distribuées parmi eux. A Scillus, où Xénophon avait élevé un autel et un temple à Artémis et où l'on offrait depuis un sacrifice annuel, la déesse fournissait les pauvres, qui vivaient là sous la tente, « de farine d'orge, de blé, de vin, de sucreries, et d'une part des victimes appartenant aux pâtures sacrées, ainsi que des victimes prises à la chasse[1] ». D'après Yasna, on donnait aux pauvres les sacrifices offerts à Mazda[2]. Dans l'ancienne Arabie, on laissait les pauvres se servir de la farine d'offrandes déposée devant le dieu Uqaicir[3]. A Zinder (Soudan), il existe des arbres que l'on croit divins, et auxquels on offre chaque année des taureaux, des moutons et ainsi de suite, « mais ce sont les pauvres du pays qui en profitent[4] ». Au Maroc, les animaux d'offrande sont généralement mangés par les pauvres, même ceux que l'on tue comme *`ar* (sacrifice qui implique une malédiction conditionnelle), en l'honneur de saints décédés ou même de vivants, pour les forcer à accorder une requête. Mais personne d'autre ne se permettrait d'y toucher.

D'autres fois, c'est l'aumône elle-même que l'on regarde comme une forme du sacrifice, ou qu'on lui substitue. Dans les livres sacrés de l'Inde, les deux actions se trouvent sans cesse mentionnées côte à côte. « Le maître de maison offre des sacrifices, le maître de maison pratique des austérités, le maître de maison distribue des dons[5] ». Il est dit d'un brahmane qui a complété ses études : « Qu'il pratique toujours, selon ses moyens, et d'un cœur sa-

1. Xénophon, *Anabasis*, V. 3, 9.
2. *Yasna*, XXXIV, 5.
3. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 64. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 223.
4. Richardson, *Mission to Central Africa*, I, 259.
5. *Institutes of Vishnu*, LIX. 28.

tisfait, le devoir de libéralité, tant par des sacrifices que par des œuvres charitables, s'il trouve pour ses dons un digne bénéficiaire[1]. » « A l'âge Krita, la vertu première est l'accomplissement d'austérités; au Treta, la connaissance divine; au Dvapara, les sacrifices; au Kali, la seule libéralité[2] ». Dans le Livre des Morts des Egyptiens, l'âme plaide ainsi, en approchant les dieux qui sont dans le Tuat : « J'ai fait ce que les hommes prescrivent et ce qui plaît aux dieux. Je me suis rendu le dieu favorable par ce qu'il aime. J'ai donné du pain aux affamés, de l'eau aux altérés, des vêtements aux dépouillés, une barque aux naufragés. J'ai fait des oblations aux dieux, et aux défunts des offrandes funéraires[3] ». Dans l'Ahuna-Vairya, prière zoroastrique qui passe pour très efficace, il est dit : « Celui qui soulage les pauvres fait Ahura roi[4] ». Le Koran mentionne souvent l'aumône à côté de la prière[5]; les Mahométans regardent les Zakât, ou aumônes prescrites par la loi, comme un élément essentiel de leur religion, d'où il suit que les infidèles, qui ne peuvent célébrer de culte acceptable, n'ont rien à voir avec ces aumônes[6]. Il est courant, chez les Mahométans de l'Inde, de faire vœu, « si un désir s'accomplit, d'offrir des oblations au nom de Dieu, du Prophète, de ses compagnons, ou de quelque *wullee* ». Une de ces oblations, « l'offrande à Dieu », consiste à préparer certains aliments, « à les distribuer parmi les amis et les pauvres, et à donner en aumône aux indigents soit du grain, soit un mouton sacrifié, soit des vêtements, soit des espèces sonnantes[7]. » La destruction du temple avec son autel remplit les Juifs d'alarme en leur rappelant leurs péchés inexpiés : mais Johanan ben Zakkai les rassura, disant : « Vous avez un autre moyen d'expiation qui n'est pas moins puissant que l'autel, et c'est la charité, car il est dit : Je désire la pitié et non le sacrifice[8]. » Maint autre passage montre combien

1. *Laws of Manu*, IV. 227. *Cf. ibid.* IV. 226.
2. *Ibid.* I. 86.
3. *Book of the Dead*, 125, trad. Renouf, p. 217.
4. *Vendidad*, XIX. 2.
5. *Koran*, II. 40, 104; IX, 54.
6. Sell, *op. cit.* 284.
7. Jaffur Shureef, *Qanoon-e-Islam*, p. 179.
8. Kohler, dans *Jewish Encyclopedia*, I. 467. *Osée*, VI, 6.

les Juifs associaient étroitement l'aumône et le sacrifice. « Celui qui fait l'aumône fait sacrifice de louanges[1] »; « Comme l'offrande des péchés est l'expiation d'Israël, telle est l'aumône pour les Gentils »; et encore : « L'œuvre d'aumône est plus méritoire que tous les sacrifices[2] ». L'orphelin est appelé un « autel à Dieu »; et de même qu'il fallait de la sainteté au sacrificateur, de même il vaut mieux périr de faim que d'accepter l'oblation des incroyants[3]. Dans les synagogues, les aumônes étaient recueillies systématiquement, par des employés nommés à cet effet[4]. Les premiers chrétiens, eux aussi, faisaient de la collecte d'aumônes pour les pauvres un acte lié à la vie même de l'Eglise. L'aumône avait lieu dans le culte public, était partie de ce culte même. A la célébration de la Sainte-Cène venaient s'associer les dons en nature, les oblations. On les offrait à Dieu comme prémices (*primitiæ creaturarum*), et on disait cette prière : « Seigneur, acceptez aussi les offrandes de ceux qui vous portent offrande en ce jour, comme vous avez accepté les offrandes d'Abel le juste, l'offrande d'Abraham notre père, l'encens de Zacharie, l'aumône de Corneille, et les deux pites de la veuve ». Ces oblations ne servaient pas seulement à la Cène, elles constituaient le principal moyen de secourir les pauvres. On y voyait des sacrifices au sens le plus spécial; et de même que l'on ne pouvait déposer un don impur sur l'autel du Seigneur, de même on n'acceptait en oblation ni le fruit d'un labeur coupable, ni le don du pécheur impénitent[5]. L'auteur de l'Epître aux Hébreux parle de l'aumône comme d'un sacrifice d'action de grâces survivant à la destruction de l'autel des Juifs[6]. Comme le sacrifice, l'aumône s'allie à la prière pour la rendre efficace, lui donner des ailes. L'ange dit à Corneille : « Tes prières et tes aumônes sont montées devant

1. *Ecclésiastique*, XXXV. 2.
2. Cité par Lévy, *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch*, IV. 173.
3. *Constitutions Apostoliques*, IV. 3. *Ibid.* IV. 8.
4. Addis, dans *Encyclopædia Biblica*, I. 119.
5. Uhlhorn, *op. cit.* I. 135 *sqq.* Harnack, *History of Dogma*, I. 205.
6. *Hébreux*, XIII, 14 *sqq.* *Cf.* Addis, dans *Encyclopædia Biblica*, I. 119.

Dieu *in memoriam*[1] ». Quand on reprochait aux chrétiens de n'avoir pas de sacrifices, Justin écrivit : « On nous a enseigné que le seul honneur digne de Lui, ce n'est pas de consumer par le feu ce qu'il a mis au monde pour notre subsistance, mais de l'employer pour nous-mêmes et pour ceux qui en ont besoin[2] ». De même Irénée fait observer que, dans le Nouveau Testament, les sacrifices ne sont pas abolis, mais changés dans leur forme, car ils ne sont plus offerts par des esclaves, mais par des hommes libres, ce dont on voit la preuve dans les oblations précisément[3]. Et si Dieu a enjoint aux chrétiens ce sacrifice d'oblations, ce n'est pas qu'Il en ait besoin, c'est « pour qu'eux-mêmes ne soient ni stériles ni ingrats[4] ». Saint Augustin dit : « Le sacrifice des chrétiens, ce sont les aumônes qu'ils donnent aux pauvres[5] ».

On m'objectera peut-être que j'ai essayé ici de ramener la plus belle des vertus religieuses à une origine magique et ritualiste, sans tenir assez de compte des sentiments de bienveillance attribués à la Divinité. Mais ce que j'avais à montrer, touchant mon objet actuel, ce n'est pas pourquoi la charité, comme les autres devoirs humains, a reçu la sanction des croyances religieuses : c'est pourquoi, dans l'éthique des religions supérieures, elle est parvenue à cette importance suprême qui d'ordinaire ne s'attache qu'aux exercices de dévotion. Et certainement cette question constitue par elle-même un problème auquel la croyance en un dieu bienveillant n'apporte qu'une solution insuffisante. Il n'y a pas moyen d'admettre que le devoir religieux de la charité soit un simple devoir du sentiment altruiste, et l'on en trouve une démonstration frappante dans ce fait que la doctrine de Zoroastre, tout en élevant l'aumône au rang des vertus cardinales, exclut en même temps le malade de la communion des fidèles, jusqu'à ce qu'il se soit guéri et purifié selon les rites prescrits[6].

1. *Actes*, X. 4. Cyprien, *De opere et eleemosynis* 4. St. Chrysostome, *Homilia*, VII. *De Pœnitentia*. 6 (Migne, *Patrologiæ cursus*, Ser. Gr. XLIX *sq*. 332).

2. Justin, *Apologia I. pro Christianis*, 13.

3. Irénée, *Adversus hæreses*, IV. 18. 82.

4. *Ibid*. IV. 17. 5.

5. St Augustin, *Sermo XLII*. 1, (Migne, *op. cit*. XXXVIII. 252).

6. Darmesteter, Introduction au Zend-Avesta, dans *Sacred Books of the East*, IV. p. LXXX.

CHAPITRE XXIV

L'HOSPITALITÉ

Nous avons vu que, dans la société primitive, la considération pour la vie ou le bien-être physique d'autrui se limitait en général aux membres d'une même unité sociale, et que l'on réservait aux étrangers un tout autre traitement. Mais cette règle ne va pas sans de remarquables exceptions. Nous trouvons dans les races inférieures, à côté d'une parfaite indifférence ou d'une haine véritable pour les étrangers, des cas de grande bonté à leur égard. Les Veddahs sont prêts à aider tout étranger en détresse qui leur demande secours, et ils ont toujours reçu avec bienveillance les Singhalais fugitifs qui avaient cherché asile dans leurs solitudes[1]. Moffat fut profondément touché de la sympathie que lui témoignèrent, au cours d'une maladie, quelques Bochimans qui ne le connaissaient pas du tout. Man parle de l'affection mutuelle que se témoignent les insulaires des Andaman; et il ajoute : « On retrouve cette caractéristique dans leurs rapports avec les étrangers, une fois la bonne entente établie[2] ». N'oublions pas l'attitude amicale des indigènes, dans différentes parties du monde sauvage, à l'égard des premiers visiteurs européens. Rien de plus courtois que la réception faite à Cook et ses compagnons en Nouvelle-

1. Sarasin, *Ergebnisse Naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon*, III. 544.

2. Man, Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands, dans *Jour. Anthr. Soc.* XII. 93.

Calédonie, où des indigènes leur servirent de guides dans leurs excursions. « Certes il y aurait ingratitude de notre part », dit Forster, parlant des îles de la Société, « à ne pas reconnaître la bonté avec laquelle on nous a toujours traités[1] ». Touchant les Papous, de la côte nord de la Nouvelle-Guinée, voici ce que relate De Clerque : « Les habitants semblaient toujours prêts à nous aider... Quand nous visitions un village, hommes, femmes, enfants, s'empressaient autour de nous, nous offrant noix de coco et cannes à sucre; chose à coup sûr remarquable, pour un premier contact avec des Européens[2] ». En divers points de l'Australie, à l'arrivée des blancs, les indigènes ne furent pas seulement inoffensifs, ils se montrèrent disposés à nouer avec eux des rapports d'amitié et de bienveillance[3]. « Un bref commerce », dit Eyre, « suffit à gagner leur amitié... Bien souvent j'ai rencontré ces errants du désert loin de tout lieu civilisé; et alors que je n'avais pour toute escorte qu'un jeune indigène, ils m'ont reçu de la manière la plus bienveillante et la plus amicale, m'ont fait cadeau de poissons, de kangourous, de fruits, m'ont accompagné je ne sais combien de milles pour me faire voir où l'on trouvait de l'eau, et m'ont aidé à m'en approvisionner[4] ». N'ayons garde d'oublier non plus la bonté des noirs d'Australie envers des hommes livrés à leur merci[5], ni la tendresse avec laquelle les indigènes de la baie de Cooper pleurèrent la mort de Burke et de Wills, et consolèrent King, le survivant[6]. Par malheur, les races indigènes ont gardé trop souvent, de leur premier contact avec les Européens, des impressions qui n'avaient rien de favorable. Tant en Australie qu'ailleurs, le commerce prolongé des blancs a fréquemment abouti à trans-

1. Forster, *Voyage Round the World*, II. 157.
2. De Clerque, dans *Glimpses of the Eastern Archipelago*, p. 14.
3. Breton, *Excursions in New South Wales*, p. 218. Curr, *The Australian Race*, I. 64. Salvado, *Mémoires historiques sur l'Australie*, p. 340. Ridley, *Aborigines of Australia*, p. 24. Eyre, *Journals of Expeditions of Discovery into Central Australia*, II. 211 *sq*. 382.
4. Eyre, *op. cit*. II. 211.
5. Mathew, Australian Aborigines, dans *Jour. and Proceed. Roy. Soc. N. S. Wales*, XXIII. 388. Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, II. 229. Ridley, *Aborigines of Australia*, p. 22.
6. Jung, Aus dem Seelenleben der Australier, dans *Mittheilungen des Vereins für Erdkunde zu Leipzig*, 1877, p. 11 *sq*.

former l'attitude amicale des indigènes en hostilité. Ainsi, les premiers marchands canadiens qui firent leur apparition parmi les Indiens des Monts Castor et des Montagnes Rocheuses reçurent de ceux-ci le meilleur accueil et une hospitalité pleine de prévenances; mais leur conduite ultérieure décida les Indiens à leur refuser tout respect, à les traiter parfois indignement[1]. « J'ai toujours rencontré », écrit Harmon, « le plus d'hospitalité et de bienveillance parmi ceux des Indiens qui avaient eu le moins de commerce avec les blancs[2] ». Bien des faits semblent confirmer cette opinion d'un missionnaire, qui après quarante années d'expérience parmi les indigènes de Nouvelle-Guinée et de Polynésie déclare : c'est notre conduite à l'égard des sauvages qui détermine leur conduite à notre égard[3].

Le bon accueil que les blancs ont reçu dans les pays sauvages est intimement lié à une coutume qui semble universelle parmi les races inférieures, tant qu'elles conservent les traits de leur physionomie primitive : savoir, l'hospitalité envers les étrangers[4], que l'on constate

1. Mackenzie, *Voyages to the Frozen and Pacific Oceans*, p. 149.

2. Harmon, *Journal of Voyages and Travels into the Interior of North America*, p. 315.

3. Murray, *Forty Years' Mission Work in Polynesia and New Guinea*, p. 499. Pour d'autres exemples de bonté des sauvages envers les blancs, voir von Kotzebue, *Voyage of Discovery into the South Sea*, III. 174 (gens de Radack). Yate, *Account of New-Zealand*, p. 102 *sq.* Dieffenbach, *Travels in New Zealand*, II. 112. Keate, *Account of the Pelew Islands*, p. 329 *sq.* Earl, *Papuans*, p. 79 (indigènes de Port Dory, Nouvelle-Guinée). Sarytschew, Voyage of Discovery to the North-East of Siberia, dans *Collection of Modern and Contemporary Voyages and Travels*, VI. 78 (Aléoutes); King and Fitzroy, *Voyages of the « Adventure » and « Beagle »*, II. 168, 174 (Patagons). Wilson and Felkin, *Uganda*, I. 225.

4. Azara, *Voyages dans l'Amérique méridionale*, II. 91 (Guanas). Southey, *History of Brazil*, I. 247 (Toupis). Davis, *El Gringo*, p. 421 (Pueblos). Lafitau, *Mœurs des sauvages amriquains*, I. 106; II. 88. Heriot, *Travels through the Canadas*, p. 318 *sqq.* Buchanan, *North American Indians*, p. 6. Perrot, *Mémoire sur les mœurs, coustumes et relligion des sauvages de l'Amerique septentrionale*, p. 69, 202. Neighbors, dans Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, II. 132 (Comanches). James, *Expedition from Pittsburgh to the Rocky Mountains*, I. 321 *sq.* (Omahas). Morgan, *League of the Iroquois*, p. 327 *sqq.* Loskiel, *History of the Mission of the United Brethren among the Indians in North America*, I. 15. Colden, dans Schoolcraft, *op. cit.* III. 190 (Iroquois). Powers, *Tribes of California*, p. 183. Sproat, *Scenes and Studies of Savage Life*, p. 56 *sqq.* (Ahts). Boas, Report on the Indians of British Columbia, dans *Report read at the Meeting of the British Association*, 1889, p. 36. Keating, *Expedition to the Source of St. Peter's River*, I. 101 (Potawatomis); II. 167 (Chippewas). Richardson, *Arctic Searching Expedition*, II. 18 (Crees et Chippewas). *Idem*, dans Franklin, *Journey to the Shores of the Polar Sea*, p. 66. Mackenzie, *Voyages to the Frozen and Pacific Oceans*, p. XCVI (Crees). Dall, *Alaska*, p. 397. Sarytschew, *loc. cit.* VI. 78. Sauer, *Billing's Expedition to the Northern Parts of Russia*, p. 274 (Aléoutes). Lyon, *Private Journal*, p. 349 *sq.* Parry, *Second Voyage for the Discovery of a North-West Passage*, p. 526 (Esquimaux d'Igloolik). Egede, *Description of Greenland*, p. 126. Cranz, *History of Greenland*, I. 172 *sq.* Kane, *Arctic Explora-*

aussi chez les peuples cultivés, durant les premières étapes

tions, II. 122. Holm, Ethnologisk Skizze af Angmagsalikerne, dans *Meddelelser om Grönland*, X. 87, 175 *sq.* (Groenlandais). Beechey, *Voyage to the Pacific and Behring's Strait*, II. 571. Richardson, *Arctic Searching Expedition*, I. 367. Seemann, *Voyage of « Herald »*, II. 65 (Esquimaux de l'Ouest). Hooper, *Ten Months among the Tents of the Tuski*, p. 160, 193, 194, 208. Nordenskiöld, *Vegas färd kring Asien och Europa*, II. 145 (Tchouktchis). Dall, *op. cit.* p. 381 (Tuski), 517 (Kamtschadales), 526 (Aïnos). Sarytschew, *loc. cit.* V. 67 (Kamtchadales). Dobell, *Travels in Kamtschatka and Siberia*, I. 63, 82 *sq.* (Kamtchadales); II. 42 (Iakoutes). Sauer, *op. cit.* p. 124 (Iakoutes). Vambéry, *Das Türkenvolk*, p. 159 (Iakoutes), 336 (indigènes du Turkestan oriental), 411 (Turcomans), 451 (Tchouvaches), 509 (Baskirs), etc. Krasheninnikoff, *History of Kamschatka*, p. 236 (insulaires des Kouriles). Georgi, *Russia*, I. 113 (Mordvins); III, 111 (Toungouzes), 167 (Koriaks); IV. 22 (Kalmouks). Bergmann, *Nomadische Streifereien unter den Kalmüken*, II. 281 *sqq.* Prejevalsky, *Mogolia*, I. 71 *sq.* Carstrén, *Nordiska resor och forskningar*, I. 41 (Lapons), 319 (Ostyaks). Scott Robertson, *Kafirs of the Hindu-Kush*, p. 187 *sq.* Fraser, *Tour through the Himala Mountains*, p. 264 (habitants de Kunawar), 335 (Butias). Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 46 (Koukis), 68 (Garos). Hunter, *Annals of Rural Bengal*, I. 215 (Santals). Tickell, Memoir on the Hodésum, dans *Jour. Asiatic Soc. Bengal*, IX (pt. II) 807 *sq.* (Hos). Lewin, *Wild Races of South-Eastern India*, p. 217 (Tipperahs). Colquhoun, *Amongst* [illegible] p. 160 *sq.* (Steins), 371 (Shans). Foreman, *Philippine Islands*, p. 187. De Crespigny, Milanows of Borneo, dans *Jour. Anthr. Inst.* V. 34. Low, *Sarawak*, p. 243 (Dayaks montagnards), 336 (Kayans). Boyle, *Adventures among the Dyaks of Borneo*, p. 215. Ling Roth, *Natives of Sarawak*, I. 82 (Dayaks maritimes). Marsden, *History of Sumatra*, p. 208 (indigènes de l'intérieur de Sumatra). Raffles, *History of Java*, I. 249. Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, I. 53 (Javanais). Riedel, *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 41 (indigènes d'Amboine et d'Uliase). Von Kotzebue, *op. cit.* III. 165 (indigènes de Radack), 215 (insulaires des Péliou). Hale, *U. S. Exploring Expedition. Vol. VI.— Ethnography and Philology*, p. 95 (insulaires des Kingsmill). Macdonald, *Oceania*, p. 195 (Efatais). Erskine, *Cruise among the Islands of the Western Pacific*, p. 273 *sq.* Williams and Calvert, *Fiji and the Fijians*, p. 110. Anderson, *Travel in Fiji and New Caledonia*, p. 134 *sq.* Fidjiens). Ellis, *Polynesian Researches*, p. 95. *Idem*, *Tour through Hawaii*, p. 346 *sq.* Forster, *op. cit.* II. 158 (Tahitiens), 364 (indigènes de Tana), 394 (insulaires des mers du Sud en général). Cook, *Voyage round the World*, p. 40 (Tahitiens). Tregar, Niue, dans *Jour. Polynesian Soc.* II. 13 (indigènes de l'île Sauvage). Turner, *Samoa*, p. 114. Pritchard, *Polynesian Reminiscences*, p. 132. Brenchley, *Jottings during the Cruise of H. M. S. Curaçoa among the South Sea Islands*, p. 76 (Samoans). Mariner, *Natives of the Tonga Islands*, II. 154. Yate, *op. cit.* p. 100. Dieffenbach, *op. cit.* II. 107 *sq.* Polack, *Manners and Customs of the New Zealanders*, II. 155 *sq.* Angas, *Savage Life and Scenes in Australia and New Zealand*, II. 22 (Maoris). Gason, Manners and Customs of the Dieyerie Tribe, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 258. Brough Smyth, *op. cit.* I. 25. Salvado, *op. cit.* p. 340 (indigènes australiens). Ellis, *History of Madagascar*, I. 298. Sibree, *The Great African Island*, p. 126, 129. Rochon, *Voyage to Madagascar*, p. 62. Little, *Madagascar*, p. 61. Shaw, Betsileo, dans *Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, II. 82. Burchell, *Travels in the Interior of Southern Africa*, II. 54 (Bochimans), 349 (Hottentots). Kolben, *Present State of the Cape of Good Hope*, I. 166, 337. Le Vaillant, *Travels from the Cape of Good Hope*, II. 143 *sq.* Schinz, *Deutsch-Südwest-Afrika*, p. 81 (Hottentots). Lichtenstein, *Travels in Southern Africa*, I. 272. Leslie, *Among the Zulus and Amatongas*, p. 203 (Cafres). Casalis, *Basutos*, p. 209, 224. Andersson, *Lake Ngami*, p. 198 (Ovambo). Macdonald, *Africana*, I. 27, 263 (Africains du centre oriental). Wilson and Felkin, *op. cit.* I. 211, 225 (Waganda). Rowley, *Africa Unveiled*, p. 47 (indigènes de Manganja, dans le voisinage du lac Nyassa). New, *Life, Wanderings, and Labours in East Africa*, p. 102 (Wanika), 361 (Taveta). Thomson, *Through Masai Land*, p. 64 (Wa-Kwafi, tribu Taveta). Tuckey, *Expedition to explore the River Zaire*, p. 374 (indigènes du Congo). Bosman, *Description of the Coast of Guinea*, p. 108. Burton, *Two Trips to Gorilla Land*, I. 106. (Mpongués). *Idem*, *Abeokuta*, I. 303 (Yorouba). Caillié, *Travels through Central Africa*, I. 165 (Bagos). Chavanne, *Die Sahara*, p. 185 (Touaregs). Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, II. 45 *sqq.* Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 534 (Baris). Lobo, *Voyage to Abyssinia*, p. 82 *sq.*

Pour l'influence destructrice qu'exerce le contact de la « culture supérieure » sur l'hospitalité sauvage, voir Nansen, *First Crossing of Greenland*, II. 306 *sq.* Ellis, *Tour through Hawaii*, p. 346; Von Kotzebue, *op. cit.* III. 250 (Hawaïens). Meade, *Ride through the disturbed Districts of New Zealand*, p. 164. Dieffenbach, *op. cit.* II. 107, 108, 110.

de leur civilisation[1]. Cette coutume présente certaines caractéristiques d'autant plus remarquables qu'elles s'accordent mal, selon toute apparence, avec l'exclusivisme tribal ou national qui règne en matière générale. L'étranger est souvent accueilli avec des marques d'honneur spéciales. On lui donne le meilleur siège; la meilleure nourriture; il a le pas sur tous les membres de la famille; il jouit d'extraordinaires privilèges. Chez les Fuégiens, dit Hyades, « quelque encombrée que soit une hutte, et si réduite que soit la quantité d'aliments dont on dispose, le nouvel arrivant est toujours assuré d'avoir une place près du foyer et une part de la nourriture[2] ». Les Mattoal de Californie, bien que parfois durs de cœur au point de montrer une parfaite indifférence envers leurs parents, « sont prêts à partager leur dernier reste de saumon séché avec le premier venu, qui n'a pas l'ombre d'un titre à leur bon accueil, si ce n'est cette hospitalité exagérée et surérogatoire dont usent les sauvages[3] ». Un Indien Crik, non content de recevoir dans sa maison le voyageur ou un hôte de n'importe quelle nation, quelle couleur, le traite comme son frère ou son enfant, partage

1. Aux termes d'une loi des Incas péruviens, on devait traiter en hôtes les étrangers et les voyageurs et les loger dans des habitations publiques, aménagées à cette fin (Garcilasso de la Vega, *First Part of the Royal Commentaries of the Yncas*, II. 34). Pour le Yucatan, voir Landa, *Relacion de las cosas de Yucatan*, p. 134. Bien que, d'après Wells Williams (*Middle Kingdom*, I. 935), l'hospitalité ne caractérise pas les Chinois modernes, leurs livres de morale et de religion ordonnent la bienveillance à l'égard des étrangers et des voyageurs (Chalmers, Chinese Natural Theology, dans *China Review*, V. 281. Douglas, *Confucianism and Taouism*, p. 273. *Indo-Chinese Gleaner*, III. 160).

En Corée, ce serait grand honte de refuser une partie de son repas à quiconque, connu ou inconnu, se présente à l'heure où l'on mange. (Griffis, *Corea*, p. 288). Pour les Hébreux, voir *Genèse*, XVIII. 2 *sqq.*; XXIV, 31 *sqq.* *Lévitique*, XIX. 9 *sq.*; XXV, 35. *Deutéronome*, XIV. 29; XVI. 11, 14. *Juges*, XIX, 17 *sqq.* *Job*, XXXIV. 32. Voir aussi Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, p. 22 *sqq.* et Nowack, *Lehrbuch der hebraïschen Archäologie*, p. 186 *sq.* Pour les Musulmans, voir Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p. 296 *sq.* Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, p. 100-102, 192 *sqq.* Wood, *Journey to the Source of the River Oxus*, p. 148. Hamilton, *Researches in Asia Minor*. II. 379. Pour l'Inde ancienne, voir Leist, *Alt-arisches Jus Gentium*, p. 39, 40, 223 *sqq.* Pour la Grèce voir Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, II. 325 *sqq.* Pour Rome, voir Leist, *Alt-arisches Jus Civile*, I. 355 *sqq.* Von Jhering, *Geist des römischen Rechts*, I. 227 *sq.* Pour les anciens Teutons, voir Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 399 *sq.* Gummere, *Germanic Origins*, p. 162 *sqq.* Keyser, *Efterladte Skrifter*, II. pt. II, 93. Weinhold, *Altnordisches Leben*, p. 441 *sqq.* Gudmundsson et Kalund, Sitte, dans Paul, *Gundriss der germanischen Philologie*, III. 450 *sq.* Pour les Slaves, voir Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, I. 270. Krauss, *Die Südslaven*, p. 774 *sqq.*

2. Hyades et Deniker, *Mission scientifique du Cap Horn*, VII. 243.

3. Powers, *op. cit.* p. 112.

avec lui son dernier grain de blé, son dernier morceau de viande, lui offre ce qu'il possède de plus cher[1]. Chez les Arawaks, « quand un étranger, surtout un Européen, franchit un seuil indien, tout est à sa disposition[2] ». Le Karen, si soupçonneux de sa nature, n'en est pas moins, dit Smeaton, d'une hospitalité sans borne. « Il ouvre sa porte à tout étranger qui se présente, sans rien lui demander. Il se sentirait couvert de honte s'il n'accueillait tout venant, et s'il ne lui donnait sa meilleure chère. Le plus sauvage des Karen reçoit avec une grâce et une dignité, entretient ses hôtes avec une prodigalité, qui ne dépareraient pas un duc. Leurs vieilles légendes, par centaines, leur enseignent qu'il faut recevoir les étrangers sans avoir égard aux circonstances pécuniaires du visiteur ni du visité[3] ». Chez beaucoup de peuples non civilisés, il est d'usage que l'on aille jusqu'à offrir à l'hôte, pendant la durée de son séjour, sa propre femme, ou l'une de ses femmes[4]. Les Bédouins de Nejd ont ce dicton : « L'invité, tant qu'il est dans la maison, y est le maître[5] ». Nous lisons dans les Institutes de Vichnou que, de même que les brahmanes dominent toutes les autres castes, et qu'un mari domine ses femmes, de même l'invité domine son hôte[6].

La coutume peut même exiger que l'on donne l'hospitalité à son ennemi. Le capitaine Holm nous parle d'un Groenlandais de mauvaise réputation qui avait assassiné le mari de sa mère, et qui n'en fut pas moins, pendant longtemps, reçu et bien accueilli par les proches du mort; ceux-ci se conformaient par là, semble-t-il, à l'ancienne

1. Bartram, Creek and Cherokee Indians, dans *Trans, American. Ethn. Soc.* III. 1re partie, 42.

2. Hilhouse, dans *Jour. Roy. Geogr. Soc.* II. 230. *Idem*, *Indian Notices*, p. 14. *Cf.* von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's*, I. 692.

3. Smeaton, *Loyal Karens of Burma*, p. 144 *sq.*

4. Westermarck, *History of Human Marriage*, I. 225 *sqq.*

5. Palgrave, *Journey through Central and Eastern Arabia*, I. 345.

6. *Institutes of Vishnu*, LXVII. 31. Pour d'autres exemples du pas donné à l'hôte, voir Man, dans *Jour. Anthr. Inst.* XII. 94, 148 (indigènes des îles Andaman). Buchanan, *North American Indians*, p. 324 (Indiens de Pensylvanie). Lyon, *Private Journal*, p. 350 (Esquimaux d'Igloolik). Seemann, *Voyage of « Herald »*, II. 65 (Esquimaux de l'Ouest). Krasheninnikoff, *op. cit.* p. 211 (Kamtchadales). Georgi, *op. cit.* III. 153 *sq.* (id.); 183 *sq.* (Tchouktchis). Ling Roth, *Natives of Sarawak*, I. 86 (Dayaks maritimes). Mariner, *op. cit.* II. 154 (Tongans). New, *op. cit.* p. 102 (Wanika). Hanoteau et Letourneux, *op. cit.* II. 45 (Kabyles). Wells Williams, *op. cit.* I. 540 (Chinois). Krauss, *op. cit.* p. 649 *sq.* (Slaves du Sud).

coutume[1]. Chez les Bédouins Aénèzes, dit Burckhardt, tous les moyens sont admis pour venger la mort d'un proche; « toutefois, on ne peut tuer l'homicide durant qu'il est sous la tente d'un tiers en qualité d'hôte, même s'il se réfugie sous la tente de son ennemi mortel[2] ». En Afghanistan, « votre pire ennemi est en sûreté tant qu'il est sous votre toit[3] ». Nous lisons dans l'Hitopadésa : « Si même c'est un ennemi qui arrive dans la maison, il faut lui accorder une hospitalité convenable : l'arbre ne refuse pas son ombre au bûcheron. L'hôte est le supérieur de tous[4] ». Les vieux Northmen pensaient qu'on avait le devoir de traiter un hôte avec hospitalité, même si l'on découvrait qu'il avait tué le frère de celui qui le traitait[5]. Un chevalier du Moyen-Age accordait sauf-conduit sur ses territoires à quiconque en faisait la demande, même à ceux qui émettaient des prétentions dont la justification l'eût privé de ses domaines[6].

C'est en toute circonstance le plus strict devoir que de protéger un hôte. « Le Kabyle qui accorde son *ânaïa* doit, sous peine d'infamie, y faire honneur, dût-il s'exposer à tous les dangers... La violation de leur *ânaïa* est la plus grave injure que l'on puisse infliger à des Kabyles. Un homme qui viole, ou, suivant l'expression consacrée, qui brise l'*ânaïa* de son village ou de sa tribu, est puni de mort et de la confiscation de tous ses biens; sa maison est démolie[7] ». Chez les Bédouins, une violation de la loi de *dakheel* « serait une honte non seulement pour l'individu, mais pour sa famille, voire sa tribu, et ineffaçable. Il n'est pire insulte à un homme ou à son clan, que de dire : il a rompu le *dakheel*[8] ».Chez les Aénèzes,

1. Nansen, *First Crossing of Greenland*, II. 305 *sq*.
2. Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, p. 87. *Cf*. Daumas, *La vie arabe*, p. 317 (Arabes d'Algérie).
3. Elphinstone, *Kingdom of Caubul*, I. 296.
4. *Hitopadesa*, Mitralabha, 60, 62.
5. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 400. Weinhold, *op. cit*. p. 44. Voir d'autres exemples d'hospitalité envers les ennemis dans James, *Expedition to the Rocky Mountains*, I. 322 (Omahas). Bartram, dans *Trans. American Ethn. Soc.* III. 1re partie, 42 (Criks et Chérokis). Lomonaco, Sulle razze indigene del Brasile, dans *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, XIX. 57 (Toupis). Krauss, *op. cit*. p. 650 (Monténégrins).
6. Mills, *History of Chivalry*, p. 154.
7. Hanoteau et Letourneux, *op. cit*. II. 61 *sq*.
8. Layard, *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, p. 317.

d'après Burckhardt, « on ne se souvient pas que l'hospitalité ait été violée par la trahison de l'hôte[1] ». En Egypte, « la plupart des Bedawee sont prêts à s'attirer tous les désagréments à eux-mêmes et à leur famille, plutôt que de laisser maltraiter leurs hôtes, tant que ceux-ci se trouvent sous leur protection[2] ». Chez les Kandhs, « on répond sur sa vie et son honneur de la sûreté d'un hôte, il est plus sacré qu'un enfant »; pour le sauver, on peut aller jusqu'au mensonge qui, en d'autres circonstances, est un odieux péché[3]. Vambéry nous cite le cas des Kara-Kirghiz, qui ont préféré une guerre épuisante contre la Chine à la livraison de quelques réfugiés chinois, devenus leurs hôtes[4]. Chez les Ossètes, celui qui donne l'hospitalité, non content de se regarder comme responsable de la sécurité de son hôte, va jusqu'à « venger sa mort ou ses blessures comme il ferait d'un de ses parents[5] ». En Albanie, il est infâme de laisser sans vengeance une injure faite à un hôte[6]. Chez les Takoué, on accepterait une compensation pour le meurtre d'un proche, mais on exigerait toujours la vengeance du sang pour le meurtre d'un hôte[7]. D'autre part, à Sierra Leone, « on ne tient pas un invité comptable des fautes qu'il peut commettre, volontaires ou non, celui qui l'héberge étant seul responsable de « son » étranger[8] ».

Non seulement on regarde l'hospitalité comme un devoir essentiel, mais elle a été associée, dans une remarquable mesure, à la religion. Parmi les doctrines religieuses que s'efforçaient d'inculquer aux Iroquois leurs maîtres de religion figurait ce précepte : « Si un étranger erre autour de votre demeure, accueillez-le à votre foyer, soyez hospitalier à son égard, dites-lui de bonnes paroles, et n'oubliez jamais de mentionner le Grand Esprit[9] ». Les

1. Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, p. 100. *Cf. ibidem*, p. 192.
2. Lane, *Modern Egyptians*, p. 297.
3. Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 65, 94.
4. Vambéry, *Das Türkenvolk*, p. 268. *Cf. ibid.* p. 411 (Turcomans).
5. Von Haxthausen, *Transcaucasia*, p. 412.
6. Gopcevic, *Oberalbanien und seine Liga*, p. 328.
7. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 208. Chez les Baris et Kunama, on venge la mort de son hôte sur l'hôte du meurtrier (*ibid.*, p. 477).
8. Winterbottom, *Native Africans in the Neighbourhood of Sierra Leone*, I. 214
9. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 172.

indigènes d'Aneiteum (Annatom), Nouvelles-Hébrides, assuraient qu'une hospitalité généreuse trouverait au Pays des Morts la plus haute récompense[1]. Les Kalmouks croient que le manque d'hospitalité sera puni par les dieux courroucés[2]. Les Kandhs disent que l'hospitalité est le premier devoir imposé à l'homme par les dieux, « et ceux qui négligent de l'observer encourront le châtiment divin, soit pendant leur vie présente, soit dans leur prochaine incarnation », sous les formes de la mort, la pauvreté, la maladie, la perte de leurs enfants ou toute autre calamité[3]. Les livres sacrés de l'Inde parlent fréquemment de l'hospitalité comme d'un devoir très important dont l'accomplissement trouvera ample récompense. « L'homme inhospitalier », nous assure le chanteur védique, « acquiert en vain de la nourriture. Je le dis en vérité, en vérité elle est sa mort... Celui qui mange seul n'est autre chose qu'un pécheur[4] ». « Celui qui ne nourrit pas cinq êtres, à savoir : les dieux, ses hôtes, ceux à qui il doit subsistance, les mânes, et lui-même, celui-là ne vit pas, bien qu'il respire[5] ». D'après le Pourana de Vichnou, quiconque néglige un pauvre étranger, sans amis, en quête d'hospitalité, va en enfer[6]. Par contre, c'est en honorant ses invités que le maître de maison atteint à la plus haute récompense[7]. « Celui qui entretient des hôtes pendant une nuit obtient le bonheur terrestre; une seconde nuit, il gagne le milieu des airs; une troisième, la béatitude céleste; une quatrième, le monde de l'insurpassable félicité; plusieurs nuits procurent des mondes infinis. Ainsi a déclaré le Véda[8] ». On lit dans le Mahabharata : « Celui qui donne de plein gré à manger au voyageur lassé qu'il n'a jamais vu auparavant, celui-là gagne un grand mérite[9] ». D'après Hésiode, Zeus lui-même est courroucé contre celui qui fait du mal à un suppliant ou à un hôte, et il finit par le payer

1. Inglis, *In the New Hebrides*, p. 31.
2. Bergmann, *op. cit.* II. 281 *sq.*
3. Macpherson, Religious Opinions and Observances of the Khonds, dans *Jour. Roy. Asiatic Soc.* VII. 196.
4. *Rig-Veda*, X. 117. 6.
5. *Laws of Manu*, III. 72. *Cf. Institutes of Vishnu*, LXVII. 45.
6. *Vishnu Purana*, p. 305.
7. *Institutes of Vishnu*, LXVII. 28. 32.
8. *Apastamba*, II. 3. 7. 16.
9. *Mahabharata*, Vana Parva, II. 61, pt. V. p. 5.

de son forfait par un amer châtiment[1]. Platon dit : « Dans les relations avec les étrangers, l'on doit considérer qu'un contrat est chose sacrée entre toutes, et que tous les intérêts d'un étranger, tous les torts que l'on a envers lui, relèvent plus directement de la protection de Dieu que les fautes commises envers un concitoyen... Il n'y a pas plus puissant que le génie et le dieu préposé à la garde de l'étranger et qui fait partie de la suite de Zeus hospitalier. Voilà pourquoi quiconque a une étincelle de prudence ne négligera rien pour arriver au terme de sa vie sans avoir péché contre l'étranger. Mais de tous les manquements dont on peut se rendre coupable, tant à l'égard des étrangers que des concitoyens, celui que l'on commet contre des suppliants est le plus grand[2] ». Même opinion dans la Rome antique. Le *jus hospitii*, s'il ne figurait pas dans la loi civile, faisait partie du *fas* : l'étranger, sans protection légale, se trouvait placé, en tant qu'hôte, sous la protection de la coutume et de la religion[3]. Sur lui veillaient et Jupiter, et les *dii hospitales*[4]. Aussi les devoirs envers l'hôte étaient-ils plus stricts que les devoirs envers les proches[5]. Les Teutons, d'après les témoignages de César[6] et de Tacite[7], trouvaient impie d'offenser un hôte ou d'exclure une créature humaine de l'abri de leur toit. Le Dieu d'Israël protégeait les étrangers[8]. Le Talmud définit l'hospitalité « la partie la plus importante du culte divin[9] », équivalant au devoir d'honorer ses père et mère[10], et plus méritoire même que la fréquentation de la synagogue[11]. De même le mahométisme fait de l'hospitalité un devoir religieux[12]. « Quiconque », dit le Prophète, « croit

1. Hésiode, *Opera et dies*, 331 *sq.* (333 *sq.*).
2. Platon, *Leges*, V. 729 *sq.*
3. Servius, *In Virgilii Æneidos*, III. 55 : « Fas omne; et cognationis, et juris hospitii ». Von Jhering, *Geist des römischen Rechts*, I. 227. *Leist, Alt-arisches Jus Civile*, I. 103, 358 *sq.*
4. Servius, *In Virgilii Æneidos*, I. 736. Tite-Live, *Historiæ Romanæ*, XXXIX. 51. Tacite, *Annales*, XV. 52. Plaute, *Pœnuli*, V. 1. 25.
5. Aulu-Gelle, *Noctes Atticæ*, V. 13. 5 : « In officiis apud majores ita observatum est, primum tutelae, deinde hospiti, deinde clienti, tum cognato, postea affini ».
6. César, *De bello gallico*, VI. 23.
7. Tacite, *Germania*, 21.
8. *Psaumes*, CXLVI. 9
9. Deutsch, *Literary Remains*, p. 57.
10. *Kiddushin*, fol. 39 B, cité par Hershon, *Treasures of the Talmud*, p. 145.
11. *Sabbath*, fol. 127 A, cité par Katz, *Der wahre Talmudjude*, p. 103.
12. *Koran*, IV. 40 *sqq.*

en Dieu et en la résurrection doit respecter son hôte[1] ». Mais l'idée de la protection divine étendue sur l'hôte régnait chez les Arabes bien avant l'époque de Mahomet[2]. Pour les Bédouins, les hôtes sont « les hôtes de Dieu[3] ». A son tour, l'Eglise chrétienne regarda l'hospitalité comme un devoir imposé par le Christ[4].

Qu'un étranger — qui en temps ordinaire est traité en inférieur ou en ennemi et que l'on peut impunément dépouiller ou tuer — jouisse, en tant qu'hôte, de privilèges si extraordinaires : voilà un des plus curieux contrastes qui se présentent dans l'étude des idées morales de l'humanité. Mais, pourra-t-on se demander, pourquoi même l'accueillir ? Il est évident qu'il a besoin de protection et de soutien, mais pourquoi iraient-ils s'en préoccuper, ceux-là qui ne le connaissent point ?

Une première réponse, c'est que son impuissance suscite peut-être la pitié : il y a des faits qui prouvent que même dans le monde sauvage des sentiments altruistes, si étroits soient-ils, peuvent être éveillés par la vue d'un étranger inoffensif et souffrant. Autre réponse : celui qui l'accueille attend peut-être de son acte quelque profit : car il n'y a guère de doute que les règles de l'hospitalité ne soient surtout à base de considérations égoïstes.

On a fort justement observé que dans les pays non civilisés, où il n'existe aucun logement public pour les voyageurs, « l'hospitalité est si nécessaire, si manifestement requise par l'intérêt mutuel de toutes les parties, que sa qualité morale s'en trouve bien diminuée[5] ». Quand l'étranger appartient à un groupe qui pratique la réciprocité, la prudence indique de le bien accueillir. Qui reçoit aujourd'hui sera reçu demain. « Si les Peaux-Rouges sont hospitaliers », dit Domenech, « ils s'attendent aussi à ce qu'on leur rende l'hospitalité avec les mêmes marques de respect et de considération[6] ». En outre, l'étranger est por-

1. Lane, *Arabian Society in the Middle Ages*, p. 142.
2. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 223 *sq.*
3. Doughty, *Arabia Deserta*, I. 228, 504.
4. Laurent, *Etudes sur l'histoire de l'Humanité*, VII. 346.
5. Winterbottom, *op. cit.* I. 124.
6. Domenech, *Seven Years' Residence in the Great Deserts of North America*, II. 319. *Cf.* Dunbar, Pawnee In-

teur de nouvelles, de messages, et comme tel il est le bienvenu en pays de communications lentes et rares[1]. Au cours de mes randonnées dans les forêts perdues de la Finlande septentrionale, j'étais constamment salué par cette question : « Quelles nouvelles? » Mais on peut supposer que l'étranger apporte quelque chose de plus précieux encore : la bonne chance ou des bénédictions. Dans les premiers temps de mon séjour à Demnat (Grand Atlas), les indigènes, pourtant si hostiles aux Européens, dirent qu'ils étaient fort satisfaits de ma venue parmi eux, parce que j'avais amené la pluie, et un accroissement dans l'importation des vivres, qui, juste avant mon arrivée, s'étaient faits rares. De même encore, pendant que je résidais dans le nord du Maroc, parmi les montagnards Andjra, on dit de moi que j'avais « les chevilles propices » parce que, depuis mon installation, le village avait souvent reçu la visite de chérifs, descendants présumés de Mahomet, et hôtes fort estimés en raison de la *baraka*, ou sainteté, dont ils sont supposés être tous plus ou moins revêtus. L'étranger peut être une source d'heureuse fortune, soit involontairement, comme porteur de chance, soit par ses bons souhaits; et il y a tout lieu d'espérer que, si on le traite avec hospitalité, il récompensera cette bonté par une bénédiction. D'après d'Arvieux, un voyageur d'autrefois, l'étranger est accueilli dans un village arabe par ces paroles du cheikh, ou quelque chose d'approchant : « Vous êtes le bienvenu; loué soit Dieu de ce que vous êtes en bonne santé; votre arrivée fait descendre sur nous la bénédiction du ciel; la maison et tout ce qui s'y trouve vous appartient, vous en êtes le maître[2] ». Il est dit dans un des livres sacrés de l'Inde que la présence d'un brah-

dians, dans *Magazine of American History*, VIII. 745. Brett, *Indian Tribes of Guiana*, p. 347. Bernau, *Missionary Labours in British Guiana*, p. 51. Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 333 *sq.* (Bakaïri). Georgi, *op. cit.* III. 154 (Kamtchadales). Smeaton, *op. cit.* p. 146 (Karen). Ellis, *Polynesian Researches*, I. 95 (Iles de la Société). Pritchard, *Polynesian Reminiscences*, p. 132; Brenchley, *op. cit.* p. 76 (Samoans). Williams and Calvert, *op. cit.* p. 110, et Anderson, *Notes of Travel in Fiji and New Caledonia*, p. 135 (Fidjiens). Chavanne, *Die Sahara*, p. 393 (Arabes du Sahara).

1. *Cf.* Wright, *Domestic Manners and Sentiments in England during the Middle Ages*, p. 329.

2. D'Arvieux, *Travels in Arabia the Desart*, p. 131 *sq.*

mane dans une maison lui vaut de la pluie, et, par suite, de la nourriture : on en peut conclure que « la réception hospitalière est une cérémonie qui détourne le mal[1] ». Quand nous lisons dans les lois de Manou que « la réception hospitalière procure richesse, renommée, longue vie, et céleste béatitude », il est raisonnable de supposer aussi que cette récompense surnaturelle résulte de bénédictions invoquées sur l'hôte accueillant[2]. Dans les « Suppliantes » d'Eschyle, le chœur chante : « Demandons pour les Argiens des bénédictions en retour de leurs bénédictions. Et puisse Zeus, dieu des Etrangers, guider jusqu'à leur accomplissement les récompenses parties de la langue d'un étranger, afin qu'elles atteignent leur but parfait[3] ». Désormais nous comprendrons l'empressement avec lequel on recherche des hôtes. Quand un hôte entre dans la hutte d'un Kalmouk, « maître et maîtresse de céans et tous ceux qui s'y trouvent se réjouissent de l'arrivée d'un étranger comme d'une bonne fortune inespérée[4] » Chez les Arabes du Sinaï, « quand on voit de loin un étranger qui s'approche du camp, il est l'hôte, pour la nuit, du premier qui l'aperçoit, et qui, enfant ou adulte, s'écrie : « Voici venir mon hôte ! » Ceci donne lieu à de graves querelles, et les Arabes ont souvent recours à leur grand serment : « Par le divorce, je jure que j'entretiendrai l'hôte »; sur quoi toute opposition cesse[5] ». Il est aussi d'usage, en Orient, de manger à la porte de la maison où passent les voyageurs, et tout étranger d'aspect convenable est invité à s'asseoir et à prendre sa part du repas[6]. Chez les Maoris, « à peine l'étranger est-il visible qu'on l'accueille de tous côtés aux cris de : « Viens ici ! viens ici ! » en l'invitant aussitôt à s'attaquer aux provisions dont on peut disposer[7] ».

Puisque l'on assigne quelque efficacité aux bénédictions même d'un homme ordinaire, à plus forte raison celles

1. *Vasishtha*, XI. 13.
2. *Laws of Manu*, III. 106.
3. Eschyle, *Supplices*, 625 *sqq.*
4. Bergmann, *op. cit.* II. 282.
5. Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, p. 198.
6. *Idem*, *Arabic Proverbs*, p. 218. Chasseboeuf de Volney, *Travels through Syria and Egypt*, I. 413.
7. Yate, *op. cit.* p. 100. *Cf.* Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 325 (Samoans). Sproat, *op. cit.* p. 57 (Ahts).

d'un étranger doivent-elles être puissantes : car cet étranger inconnu, comme tout ce qui est inconnu et étrange, fait naître dans les esprits superstitieux un sentiment de crainte mystérieuse, mêlée de respect. Les Aïnos disent : « Ne traitez jamais un étranger à la légère, car vous ne savez pas qui vous recevez[1] ». D'après l'Hitopadésa « un hôte résume en soi toutes les divinités[2] ». C'est chose significative que les écrits antiques de l'Inde, de la Grèce et de Rome mettent les hôtes au premier rang après les dieux comme objets de respect[3]. Ainsi Eschyle parle de « conduite impie envers les dieux, ou un étranger, ou ses chers parents[4] ». A l'époque homérique, « les dieux, sous l'aspect d'étrangers venus de lointains pays, revêtent toutes sortes de formes et ils errent à travers les villes, observant la violence des hommes et leur justice[5] ». L'auteur de l'Epître aux Hébreux écrit : « N'oubliez point de recevoir les étrangers, car certains ont ainsi, à leur insu, accueilli des anges[6] ».

Bienfaiteur potentiel, le visiteur étranger peut être aussi une source potentielle de mal. Il peut être porteur de maladie ou de malchance. Il passe en général pour être versé dans la magie[7]; et l'on redoute fort les mauvais souhaits et les malédictions d'un étranger, tant à cause de son caractère presque surnaturel qu'en raison du contact intime qui s'établit entre lui et l'hôte et tout ce qui appartient à l'hôte.

Dans les îles Mentawey (Archipel Malais), « si un étranger entre dans une maison où se trouvent des enfants, le père, ou tout autre membre présent de la famille, enlève des cheveux de l'enfant l'ornement qui les décore, et le remet à l'étranger, qui le rend après l'avoir un instant tenu dans ses mains »; l'on croit ainsi protéger l'enfant contre les funestes effets que pourrait avoir sur lui le regard de l'étranger[8]. Voici ce que constate Powers

1. Batchelor, *Ainu and their Folk-Lore*, p. 259.
2. *Hitopadesa*, Mitralabha, 55.
3. *Anugitâ*, 3, 31 (*Sacred Books of the East*, VIII. 243, 361). Aulu-Gelle, *Noctes Atticæ* V. 13. . .
4. Eschyle, *Eumenides*, 270 *sq*.
5. *Odyssée*, XVII, 485 *sqq*.
6. *Hébreux*, XIII. 2.
7. Frazer, *Golden Bough*, I. 298 *sqq*.
8. Rosenberg, *Der Malayische Archipel*, p. 198.

chez les Pomo de Californie : « Si un homme parfaitement inconnu entre dans un wigwam, et que, sans mot dire, par signes, il offre au chef de la hutte un collier de verroterie en échange d'un objet qu'il désigne, le chef se croira tenu, dans son honneur de sauvage, d'accepter l'échange. juste ou non ». Quand on compare cette idée de l' « honneur d'un sauvage » avec certains cas signalés dans le chapitre qui précède, on ne saurait douter qu'il ait pour base une crainte superstitieuse. En effet, dès le lendemain de l'échange, le premier possesseur « peut transpercer l'étranger de sa lance, ou lui fendre le crâne d'un coup de fronde, sans que les spectateurs y voient autre chose que la rectification d'un mauvais marché[1] ». Chez les Héréros, « il n'est pire malédiction que celle de l'hôte traité sans égards contre ceux qui l'ont chassé de leur foyer[2] ». Pour les Grecs, hôtes et suppliants avaient leurs Erinyes[3] personnifications de leurs malédictions; et il serait difficile d'assigner un autre sens à ce génie (δαίμων) et dieu de l'étranger, qui d'après Platon « fait partie de la suite de Zeus Hospitalier »; et aux *dii hospitales* des Romains, en leur qualité de vengeurs des injures faites aux hôtes. Eschyle prête à Apollon ces paroles : « J'irai à son secours [au secours d'Oreste] et je sauverai celui qui me supplie : terrible en effet, tant chez les hommes que chez les dieux, est le courroux du réfugié que l'on a volontairement abandonné[4] ». C'est la même idée, sans aucun doute, qu'exprime le Chœur dans les « Suppliantes », mais sous une autre forme, quand il chante : « Accablant est le courroux de Zeus Suppliant... Il nous faut songer avec respect et terreur au courroux de Zeus Suppliant, car rien n'est plus fort sur la terre[5] ». Dans les Aphorismes d'Apastamba, l'on trouve un soutra qui montre l'absolue néces-

1. Powers, *op. cit.* p. 153. Le privilège dont jouit chez les Pomo l'homme « parfaitement inconnu » appartenait aussi, parmi les tribus du Delta du Niger, à la fille Ibo destinée au sacrifice. « On lui permettait d'exiger toute pièce d'étoffe, tout ornement, qui attirait son regard; et l'indigène à qui appartenait l'objet était tenu de lui en faire présent ». (Comte de Carti, Ju-ju Laws and Customs, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXIX. 54).

2. Ratzel, *History of Mankind*, II. 480.

3. Platon, *Epistolæ*, VIII. 357. Apollonius de Rhodes, *Argonautica*, IV. 1042 *sq.*

4. Eschyle, *Eumenides*, 232 *sqq.*

5. *Idem*, *Supplices*, 349, 489.

sité de nourrir son hôte, parce, que « s'il était offensé, il brûlerait la maison des flammes de sa colère[1] »; car « un hôte vient dans une maison comme un feu qui brûle[2] », « un hôte règne sur le monde d'Indra[3] ». Aux termes des Institutes de Vichnou, « celui qui, venu comme hôte, doit s'en retourner déçu, enlève à l'homme dont il quitte la maison le mérite religieux que possédait cet homme et lui laisse en échange son propre péché[4] ». Cette idée reparaît en maint livre sacré de l'Inde[5]. Qu'un étranger mécontent, ou un brahmane[6], emporte ainsi avec lui le mérite spirituel d'un hôte grossier, cela peut d'ailleurs s'interpréter tout à fait littéralement. Au Maroc, un chérif n'aime point, en général, qu'un étranger lui baise la main, crainte que ce baiser ne lui extraie sa *baraka* (sainteté); et les chérifs de Ouezzan ont la réputation de voler la *baraka* des autres chérifs qui leur font visite, pour peu que ceux-ci laissent le moindre relief de leurs repas, fût-ce un os.

L'efficacité d'un souhait ou d'une malédiction ne dépend pas seulement de sa puissance initiale, due à certaines qualités chez celui qui en est l'auteur, mais encore du véhicule servant à la transmission, tout de même que la force d'une secousse électrique dépend à la fois de la condition originelle du courant et de l'état du conducteur. Sont réputés particulièrement bons conducteurs : le sang, le contact corporel, la nourriture et la boisson. Au Maroc, les devoirs de l'hospitalité sont intimement liés à l'institution du *l-ʿar*, l'une des coutumes les plus sacrées du pays. Celui qui veut obliger quelqu'un à l'aider, ou à lui pardonner, ou, d'une manière générale, à lui accorder une requête, fait *l-ʿar* à son intention. Il immole un mouton, une chèvre, un simple poulet, au seuil de la maison, ou à l'entrée de la tente du personnage qu'il invoque; ou il le saisit de ses mains, lui, ou son enfant, ou le cheval qu'il

1. *Sacred Books of the East*, II. 114, n. 3.
2. *Apastamba*. II, 3.6.3.
3. *Laws of Manu*, IV. 182.
4. *Institutes of Vishnu*, LXVII. 33.
5. *Vasishtha*, VIII. 6. *Laws of Manu*, II. 100. *Hitopadesa*, Mitralabha, 64.
6. *Vasishtha*, VIII. 6. *Laws of Manu*. III. 100.

monte; ou il le touche de son turban, d'un pli de son vêtement. Bref, il établit quelque manière de contact avec lui, destiné à servir de conducteur à ses souhaits ou à ses malédictions conditionnelles. C'est une croyance universelle que celui qui est l'objet de cet appel, lorsqu'il n'accorde pas la requête, joue son propre bonheur. Le danger est particulièrement grand si, un animal ayant été tué devant sa porte, il marche dans le sang, ou simplement y jette les yeux. Ainsi qu'il appert de l'expression : « Voici *l-ʿar* pour vous si vous ne faites pas ceci ou cela », on croit que le sang, ou le contact direct avec le corps, transporte la malédiction conditionnelle : si vous ne m'aidez pas, ou vous mourrez, ou vos enfants mourront, ou il vous arrivera quelque autre malheur. De même, le propriétaire, l'occupant de la tente ou de la maison où quelqu'un s'est réfugié, doit, dans son propre intérêt, assister le fugitif, qui est dans son *ʿar*; car le réfugié, par le seul fait qu'il est dans sa demeure, est en contact intime avec lui et ce qui lui appartient. Ou encore, la condition restrictive que comporte un repas pris en commun pour ceux qui y participent s'atteste avec évidence dans la coutume courante qui consiste à sceller l'amitié en mangeant de compagnie au tombeau d'un saint. Le véritable sens en apparaît clairement dans cette phrase : celui qui rompra l'entente, « la nourriture le paiera ». La sainteté du lieu ajoute à l'efficacité de l'imprécation; mais son véhicule, et le véritable vengeur, c'est la nourriture, parce qu'elle incarne une malédiction conditionnelle.

Or, l'idée qui préside à ces coutumes n'est assurément pas le monopole du Maroc. On verra, en d'autres chapitres, que le sang est fort employé comme conducteur de malédictions conditionnelles : ainsi le sacrifice se propose, entre autres objets, de transmettre aux dieux une imprécation, par l'intermédiaire du sang de la victime. Le contact corporel est un autre moyen courant de communiquer les malédictions; et par là s'expliquent maints cas remarquables d'hospitalité et de protection obligatoires, relevés en diverses parties du monde. A Fidji, « le même indigène,

qui à quelques pas de sa tente, pour un couteau, une hachette convoités, tuerait l'hôte qui arrive ou qui s'en va, le défendra, au péril de sa propre vie, dès qu'il aura franchi son seuil[1] ». Aux îles Péliou, « on ne peut tuer son ennemi dans une maison, surtout en présence du maître de céans[2] ». Si un Ossète, ayant reçu chez lui un étranger, découvre que c'est quelqu'un à qui il doit la vengeance du sang, ceci ne change rien à son hospitalité : mais quand l'hôte prend congé, il l'accompagne à la limite du village, et s'écrie en le quittant : « Désormais gare à toi ![3] ». Chez les Kandhs, si un homme a pu, d'une manière quelconque, s'introduire dans la maison de son ennemi, on n'y peut plus toucher, même s'il tombe sous le coup de la vengeance du sang[4]. En aucun de ces cas l'on ne donne l'explication du privilège extraordinaire accordé à l'étranger : mais il semble fort probable qu'il ait la même origine que la coutume identique qui règne chez les Marocains. Dès qu'un étranger a pris contact avec quelqu'un en entrant dans sa maison, l'on s'imagine qu'il peut transmettre à cet homme, à sa famille, à ses biens, tous les mauvais souhaits qu'il lui plaît. De même, en Orient, pour se mettre sous la protection d'un Arabe, un étranger n'a qu'à toucher sa tente, ou les cordes de sa tente[5]; après quoi « il y aurait odieuse bassesse, honte indélébile, à satisfaire aux dépens de l'hospitalité une vengeance même juste[6] ». « Chez les Shammar », dit Layard, « il suffit qu'un homme puisse saisir un bout de la corde ou du fil dont l'autre est aux mains de son ennemi pour qu'il devienne aussitôt le *dakheel*, ou protégé de celui-ci. Qu'il touche la toile d'une tente, ou même jette sa masse dans cette direction, il devient le dakheel de l'occupant. S'il parvient à cracher sur quelqu'un, ou à toucher quelque chose qui lui appartienne, il est dakhal : sauf, bien en-

1. Wilkes, *U. S. Exploring Expedition*, I.77.
2. Kubary, Die Palau-Inseln in der Südsee, dans *Journal des Museum Godeffroy*, IV. 25.
3. Von Haxthausen, *Transcaucasia*, p. 412.
4. Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 66.
5. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Aprabia*, p. 48. Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, II. 211.
6. Chassebœuf de Volney, *op. cit.* I. 412.

tendu, si c'est un voleur qui tente ce coup sur celui qui l'arrête... Les Shammar ne pillent jamais une caravane en vue de leur campement, car un étranger est leur dakheel tant qu'il peut apercevoir leurs tentes[1] ». Par contre, les Bédouins d'une des tribus décrite par Lady Anne et M. Blunt sont prêts à dépouiller l'étranger qui vient dans leurs tentes, « et tiennent que leur hospitalité ne commence qu'à partir de l'instant où l'étranger mange avec eux[2]. » Tous les Bédouins voient dans le fait de manger le « sel » ensemble un gage d'amitié mutuelle, et il y a des tribus, fidèles au principe mauresque que « la nourriture vous paiera », qui exigent le renouvellement de ce gage toutes les vingt-quatre heures, ou après deux nuits et le jour intercalé, car autrement, « ils n'ont pas le sel dans l'estomac[3] », et ne peuvent plus châtier celui qui romprait le contrat. Ce « sel », qui donne droit à la protection, la moindre parcelle d'un aliment quelconque appartenant au protecteur en tient lieu[4]. Le sultan Saladin ne voulut pas que le croisé Renaud de Chatillon apaisât sa soif dans la tente où on lui amenait ce prisonnier : n'y eût-il bu qu'une goutte d'eau, il aurait pu se considérer comme ayant la vie sauve[5]. Même coutume chez les Indiens Omaha. « Si un ennemi apparu dans une hutte y reçoit une bouchée de nourriture ou une gorgée d'eau, ou qu'il porte sa pipe à la bouche, aucun membre de la tribu ne peut plus lui faire de mal, étant pour le moment lié par les lois de l'hospitalité »; et l'on est obligé d'assurer sa protection et de le renvoyer chez lui sain et sauf[6] ». Dans ce cas et dans bien d'autres, alors même qu'il n'y a pas de repas en commun, le visiteur peut néanmoins transmettre à son hôte une malédiction par l'effet du contact extrêmement étroit qui s'établit entre

1. Layard, *op. cit.* p. 317 *sq.* Burckhardt dit (*Bedouins and Wahabys*, p. 72) qu'un des serments les plus courants de la vie domestique des Bédouins consiste à saisir d'une main le poteau de tente, et à jurer « par la vie de cette tente et de ses possesseurs ».
2. Blunt, *op. cit.* II. 211.
3. Burton, *Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*, II. 112. Doughty, I. 228.
4. Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, p. 187. Quatremère, Mémoire sur les asiles chez les Arabes, dans *Mémoires de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XV. 2e p. 346 *sq.*
5. Quatremère, *loc. cit.* p. 346.
6. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III, 271.

lui et la nourriture, ou la boisson, ou le tabac qu'il reçoit de cet hôte : et cela en vertu du principe *pars pro toto*. C'est une idée très familière à la mentalité primitive. C'est elle, par exemple, que l'on retrouve au fond de la croyance si répandue qu'il est possible d'ensorceler un ennemi en se procurant un peu de sa salive ou quelque reste de son repas : croyance d'où dérive la coutume que des invités emportent ce qu'ils n'ont pu consommer de la nourriture offerte, crainte de le laisser manger par quelqu'un d'autre[1]. Le fil magique peut conduire les imprécations dans les deux sens. Au Maroc, quand on donne à quelqu'un nourriture ou boisson, il est dangereux pour qui les reçoit de ne pas dire : « Au nom de Dieu »; mais il est bon que le donateur aussi prononce cette formule, par manière de précaution[2].

L'étranger étant ainsi considéré comme un personnage plus ou moins dangereux, il est naturel que ceux qui se croient exposés au danger fassent leur possible pour le détourner. Tel est le but que se proposent certaines cérémonies qui, souvent, suivent immédiatement l'arrivée du visiteur. Le Dr Frazer a décrit plusieurs de ces cérémonies de réception[3]. Mais j'en ajouterai quelques-unes qui sont d'un intérêt particulier pour nous, parce qu'elles illustrent encore, semble-t-il, le lien qui rattache à l'hospitalité le principe du transfert. Un indigène m'a conté que certains nomades du Maroc, dès qu'un étranger paraît dans leur village, lui offrent de l'eau, ou, s'il est un personnage éminent, du lait. S'il refuse d'en boire, on ne

1. Shortland, *Traditions and Superstitions of the New Zealanders*, p. 86, 97. *Cf.* Ellis, *Tour through Hawaii*, p. 347. Harmon, *op. cit.* p. 361 (Indiens du versant oriental des montagnes Rocheuses).

2. De même, Isaac bénit son fils en mangeant *sa* nourriture (*Genèse*, XXVII. 4, 19, 24). Crawley, dans son intéressant ouvrage, *The Mystic Rose*, a traité, en passant, de l'hospitalité (p. 239 *sqq.*; *cf.* aussi, p. 124 *sqq.*). Au lecteur de décider dans quelle mesure la théorie que j'expose ici, et qui repose surtout sur mes études marocaines, s'accorde avec la sienne. D'un bout à l'autre de son livre, Crawley insiste fortement sur le principe du transfert; mais si je l'entends bien, il voit aussi dans la commensalité une sorte d' « échange de personnalité » entre maître de maison et hospitalisé, échange à la suite duquel « toute offense faite par A à B équivaut à une offense faite par A à lui-même. » C'est une opinion à laquelle je ne peux souscrire (voir *infra*, origine et développement du sentiment altruiste). Les obligations mutuelles nées des aliments partagés ont, si je ne m'abuse, pour base fondamentale cette idée que le repas commun sert de conducteur aux imprécations conditionnelles.

3. Frazer, *Golden Bough*, I. 299 *sqq.*

le laisse pas aller librement, mais on le confine dans la mosquée du village. Comme je demandais le sens de cette coutume, je fus informé que c'était une précaution contre l'étranger : s'il se rendait coupable d'un vol ou de tout autre méfait, ce qu'il boit ferait enfler ses genoux de façon qu'il ne se puisse échapper. Autrement dit, il boit une malédiction conditionnelle[1]. Les Arabes d'une tribu de Nejd souhaitent la « bienvenue » à un hôte en lui versant sur la tête une coupe de beurre fondu[2] Chez les Héréros de l'Afrique australe, c'est une jatte de lait[3]. Baker décrit une coutume de réception en usage chez les Arabes de la frontière abyssine, et toute semblable à l'une des formes du *l-'ar* marocain. « On accueille en général l'étranger, qui est bien reçu dans un camp arabe, en sacrifiant un mouton gras, qu'il faut égorger à la porte de sa hutte ou de sa tente, de manière à faire couler le sang jusqu'au seuil[4] ». On trouve des sacrifices de réception chez les Chouli[5], à Libéria[6], et en Afghanistan[7]. De même, chez les Indiens de l'Amérique du Nord, il est de règle qu'un bol de nourriture soit placé devant le nouveau-venu, dès son arrivée, et qu'il en goûte, même s'il venait de banqueter ailleurs, et qu'on ne lui adresse pas la parole avant qu'il n'en ait goûté[8]. Chez les Omahas, « le maître de maison est évidemment mal à son aise, tant que l'on prépare la nourriture de l'intrus. Il presse ses squaws, et va jusqu'à attiser lui-même le feu[9] ». Chez divers peuples, il est jugé nécessaire que le maître de maison offre à manger au nouveau-venu avant de manger lui-même. C'est une règle sur laquelle on insiste dans l'antique littérature de l'Inde[10]. Jamais un brahmane ne prend de la nourriture « sans en avoir dûment offert aux dieux et à

1. *Cf.* l' « épreuve de jalousie », *Nombres*, V. 11 *sqq.*, surtout le verset 22 : « Cette eau qui cause la malédiction entrera dans tes entrailles pour faire enfler ton ventre et pourrir ta cuisse ».
2. Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, p. 102.
3. Ratzel, *op. cit.* II. 480.
4. Baker, *Nile Tributaries of Abyssinia*, p. 94.
5. *Emin Pasha in Central Africa*, p. 107.
6. Trumbull, *Threshold Covenant*, p. 9.
7. Frazer, *Golden Bough*, I. 303.
8. Lafitau, *op. cit.* II. 88. James, *Expedition to the Rocky Mountains*, I. 321 *sq.* Morgan, *League of the Iroquois*, p. 328. Sproat, *op. cit.* p. 57 (Ahts).
9. James, *op. cit.* I. 322.
10. *Gautama*, V. 25.

ses invités[1] ». « Celui qui mange avant son invité consume la nourriture, la prospérité, la descendance, le bétail, le mérite, acquis par sa famille au prix de sacrifices et d'œuvres charitables[2] ». Il est probable que ce châtiment n'est pas sans rapport avec le mauvais œil de l'hôte négligé, car l'idée de manger les souhaits malveillants d'autrui était évidemment familière aux anciens Hindous. On lit dans les Aphorismes d'Apastamba : « L'invité qui a de l'inimitié pour son hôte, ne mangera pas sa nourriture, ni la nourriture d'un hôte qui le hait ou l'accuse d'un crime, ni la nourriture de celui qui est accusé d'un crime. Car il est dit dans le Véda qu'en mangeant la nourriture d'un pareil personnage on mange aussi son crime[3] ». Aux îles Tonga, « on montre dans les repas des égards aux étrangers, et on sert une femme avant un homme à égalité de rang, parce que », dit notre informateur, « elle appartient au sexe le plus faible des deux sexes et mérite attention[4] ». Que cette explication soit la vraie, je n'en suis pas convaincu. Car, dans leurs fêtes, les Maures, eux aussi, donnent la précédence aux femmes : or une des raisons par lesquelles ils expliquent cette coutume, c'est que des femmes qui ont faim peuvent jeter aux hommes le mauvais œil. A Hawaï, l'hôte ni sa famille ne prennent aucune part à la collation que l'on offre généralement au voyageur de passage. Et il paraît d'autant plus probable que cette abstention a pour cause une crainte superstitieuse, qu'il est d'usage que l'invité emporte invariablement tous les reliefs du festin[5].

Entre toutes les précautions prises contre le visiteur étranger, celle qui consiste à le traiter avec bonté et respect paraît l'une des plus importantes. Quiconque a voyagé dans les pays de langue arabe a dû remarquer le contraste entre l'exubérance de l'accueil et la sobriété de l'adieu. Les salutations empressées signifient que l'étranger sera traité en ami et non en ennemi ; et c'est au début qu'il

1. *Mahabharata*, Shanti Parva, CLXXXIX. 2 *sq.* pt. XXVIII *sq.* p. 281.
2. *Apastamba*, II. 3. 7. 3.
3. *Ibid.* II. 3. 6. 19 *sq.* *Cf.* *Proverbes*, XXIII. 6 : « Ne mange point le pain de celui qui a le mauvais œil ».
4. Mariner, *op. cit.* II. 154.
5. Ellis, *Tour through Hawaii*, p. 347.

semble particulièrement désirable de gagner ses bonnes grâces, puisque le premier regard d'un mauvais œil est aussi le plus dangereux. Nous pouvons dès lors nous rendre compte que l'extrême considération marquée à un visiteur, la précédence qu'on lui accorde en toute chose, sont dues autant à la crainte de sa colère qu'à l'espoir de ses bénédictions. Il n'est pas jusqu'à la singulière coutume obligeant l'hôte à lui prêter sa femme, qui ne se trouve éclairée par cette idée du danger qu'il y a à encourir le mauvais œil ou les malédictions de l'étranger, ou des avantages qui peuvent résulter de son affection[1]. Et quand le voyageur prend congé, c'est sagesse que de n'accepter de lui aucune rémunération, car le don de l'étranger peut recéler du malheur.

L'hospitalité, ce mot même l'indique, doit être gratuite. Partout où la coutume d'entretenir des hôtes s'est conservée pure et authentique, on ne demande ni n'attend nulle rémunération; au contraire, il y aurait affront à proposer un paiement, et honte à l'accepter[2]. Sans doute, l'on peut attribuer cette coutume à l'absence ou à la rareté du numéraire, car l'étranger dans ses voyages ne peut se charger de cadeaux encombrants pour tous ses hôtes futurs; et là où existent des relations d'échange entre peuples, l'homme hospitalier peut espérer qu'il sera un jour payé de la même monnaie. Mais l'usage de ne pas accepter de paiement d'un visiteur est probablement dû, lui aussi, à cette crainte des étrangers qui dicte les autres règles de l'hospitalité. L'acceptation de présents est souvent liée à l'idée de danger. Les livres sacrés de

1. Voir Westermarck. *History of Human Marrige*, I. 229 *sq.* Le commerce sexuel avec un saint passe souvent pour hau ement avantageux (*i'id.* I. 191 *sqq.* Ainsi Egede nous infor e (*op. cit.* p. 140) que les Groenlandaises se jugeaient heureuses qu'un Angekokk, ou « prophète », les honorât de ses caresses. Certains maris allaient jusqu'à rétribuer ce commerce avec leurs femmes, convaincus que l'enfant d'un si saint homme ne pouvait manquer d'être meilleur et plus heureux que les leurs.

2. Veniaminof, cité par Da'l, *op. cit.* p. 397 (Aléoutes). Bartram dans *Trans. American Ethn. Soc.* III pt. I. 42. Foreman, *Philippine Islands*, p. 178 (Tagalogs). Hunter, *Annals of Rural Bengal*, I. 216. Bogle, *Narrative of Mission to Tibet*, p. 109 *sq.* Vambéry, *Das Türkenvolk*, p. 614 (Turcs d'Asie Mineure). Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, II. 18 *sq.*; Burton, *Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*, I. 36. Blunt, *op. cit.* II. 212; Lane, *Modern Egyptians*, p. 297 (Bédouins). Krauss, *Die Südslaven*, p. 648.

l'Inde posent cette règle qu'avant d'accepter un présent il faut plusieurs fois répéter les quatre vers védiques appelés Taratsamandis[1]; ou qu'avant chaque don il faut verser de l'eau dans la paume ouverte de la main droite du destinataire[2], évidemment parce que l'eau purifiait le don de l'énergie funeste dont il pouvait être imprégné. Par contre, « s'il ne connaît parfaitement les règles que pose la loi sacrée à l'acceptation de présents, le sage ne doit rien prendre, même mourant de faim. Mais l'ignorant qui accepte de l'or, de la terre, un cheval, une vache, un aliment, un vêtement, des grains de sésame, du beurre clarifié, celui-là est réduit en cendres comme un morceau de bois... Aussi l'ignorant doit-il redouter les présents : car le moindre cadeau fait choir le sot en enfer comme une vache dans un marais[3] ». En outre, pour qu'un don soit acceptable à un brahmane, il doit être volontaire et spontané[4]. Les écrivains hébreux, à leur tour, ont soin d'insister sur le devoir de faire l'aumône libéralement et de ne pas la faire devant témoins, ceci peut-être pour éviter la mauvaise influence qui émanerait de quelque spectateur envieux[5]. Un Berbère de l'Atlas, qui jusqu'alors n'avait eu sans doute aucun rapport avec les Européens, cracha sur la monnaie dont je payais un de ses services, pour empêcher, me dirent mes amis indigènes, que cette pièce, par un tour de ma sorcellerie, ne me revînt, et, chose plus grave, ne me rapportât aussi toutes les autres pièces qu'elle toucherait dans le sac du Berbère. On dit que les Annamites « refusent tout présent, crainte d'introduire la mauvaise chance dans la place[6] ».

Encore que certains peuples soient réputés entretenir un visiteur autant qu'il lui plait de demeurer[7], il est pro-

1. *Baudhâyana*, IV. 2. 4.
2. *Apastamba*, II. 4. 9. 8. Bühler, dans *Sacred Books of the East*, II. 122. n. 8.
3. *Laws of Manu*, IV. 187, 188, 191.
4. *Ibid.* IV. 247 *sq.*
5. *Tobie*, IV. 7. Kohler, dans *Jewish Encyclopedia*, I. 436. *Cf. St. Matthieu*, VI. 1 *sqq.* Brandt, *Mandäische Schriften*, p. 28, 64 : « Si vous donnez l'aumône, que ce ne soit pas devant témoins ». Il était aussi interdit aux Mandéens de manger les aliments préparés par un étranger, ou de prendre un repas en sa compagnie (Brandt, *Mandäische Religion*, p. 94).
6. Ratzel, *op. cit.* III. 418.
7. Veniaminof, dans Dall, *op. cit.* p. 397. (Aléoutes), Morgan, *League of the Iroquois*, p. 328. Bartram, dans *Trans. American Ethn. Soc.* III. pt. I, 42. (Criks et Chérokis).

bable que le devoir d'hospitalité a toujours une limite de temps. Chez les Teutons, la coutume lui assignait trois jours de durée[1]. Les Anglo-Saxons avaient cette règle : « Deux nuits, invité; la troisième, de la maison », par où il faut entendre : de la domesticité, en d'autres termes : esclave[2]. Un proverbe allemand dit : « Le premier jour, un hôte; le second, un fardeau; le troisième, quelque chose qui commence à sentir[3] ». Les Slaves du Sud, pareillement, déclarent que « l'hôte et le poisson puent le troisième jour[4] ». Chez les Bédouins, selon Burckhardt, si l'étranger veut prolonger sa visite après la quatrième heure qui suit le troisième jour, on attend de lui qu'il mette la main aux travaux domestiques; s'il s'y refuse, « il peut rester, mais tous les Arabes du camp le blâmeront[5] ». Les Maures tiennent que « l'hospitalité du Prophète dure trois jours » : la première nuit, on n'épargne rien pour fêter l'hôte, car il est alors, et alors seulement, « l'hôte de Dieu ». Le Prophète a posé la règle suivante : « Quiconque croit en Dieu et en la résurrection respectera son invité; et la durée de la bienveillance à son égard est d'un jour et d'une nuit; et la période de son entretien est de trois jours; et passé ce délai, si on le garde encore, c'est pure générosité, mais il ne sied pas que l'invité demeure au point d'incommoder qui l'héberge[6] ». Chez les Javanais, on met son point d'honneur à nourrir et accommoder l'étranger pendant un jour et une nuit au moins[7]. Chez les Kalmouks, c'est pendant un jour seulement qu'on l'honore d'une manière spéciale, après quoi on le traite sans cérémonie[8]. Naturellement, une familiarité croissante avec l'étranger tend à dissiper la crainte superstitieuse qu'il inspirait; et l'on s'est, de part et d'autre, rendu compte que le visiteur commettrait un abus en

1. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 400. Weinhold, *Altnordisches Leben*, p. 447.
2. Cité dans *Leges Edwardi Confessoris*, 23 : « Tuua nicte geste pe pirdde nicte agen hine ». *Cf. Laws of Cnut*, II. 28. *Laws of Hlothhære and Eadric*, 15. *Leges Henrici*, *I*. VIII. 5.
3. « Den ersten Tag ein Gast, den zweiten eine Last, den dritten stinkt er fast » (Weinhold, *op. cit.* p. 447).
4. Krauss, *op. cit.* p. 658.
5. Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, p. 101 *sq.*
6. Lane, *Arabian Society*, p. 142 *sq.*
7. Cra fur d, *op. cit.* I. 53.
8. Bergmann, *op. cit.* II. 285.

vivant aux dépens de son hôte plus longtemps que de rigueur. Ces deux facteurs combinés expliquent sans doute le rapide déclin des extraordinaires privilèges du visiteur, et la courte durée de son titre à l'hospitalité.

Au rebours des autres devoirs qui engagent l'homme vis-à-vis de ses semblables, l'hospitalité va s'affaiblissant avec le progrès des sociétés. Dans les derniers jours de la Grèce et de Rome, elle n'était plus que le souvenir d'elle-même[1]. Le Moyen-Age vit pratiquer, par les petits et les grands, une large hospitalité, que prescrivait la Chevalerie[2]; les plus pauvres auraient rougi de ne pas partager leur repas avec l'étranger dans le besoin[3]. Déjà, pourtant, sous le règne d'Henri IV, Thomas Occlif se plaint que l'hospitalité décline en Angleterre; et en pleine période élizabéthienne, l'archevêque Sandys déclare : « Il est advenu ceci, que l'hospitalité même a pris figure d'étrangère[4] ».

Les raisons de ce déclin se discernent aisément. A mesure que se multiplient les relations entre groupes et entre pays, l'hospitalité devient un intolérable fardeau, que ne tarde pas à rendre inutile l'établissement d'hôtelleries. On s'habitue à voir des étrangers, et ainsi disparaît le mystère qui entoure le voyageur solitaire dans une région isolée, sans grande communication avec le reste du monde. Enfin, les relations multipliées donnent naissance à des lois qui dispensent l'étranger de la protection des individus, en le plaçant sous la protection de l'Etat.

1. Becker-Göll, *Charikles*, II. 3 *sqq.* Idem, *Gallus*, III. 28 *sqq.*
2. Sainte-Palaye, *Mémoires sur l'ancienne chevalerie*, I. 310.
3. Wright, *Domestic Manners and Sentiments in England during the Middle Ages*, p. 329 *sqq.*
4. Sandys, *Sermons*, p. 401

CHAPITRE XXV

LA SUJÉTION DES ENFANTS

Des modes de conduite ayant effet sur la vie ou le bien-être corporel du prochain, nous allons passer à ceux qui intéressent la liberté personnelle. Sous sa forme absolue, le droit de liberté peut être accordé à un être parfait, mais il n'a pas d'existence sur la terre. Toujours, et par là même, depuis que la conduite des hommes est devenue objet de censure morale, le droit de faire ce qu'il leur plaît leur a été refusé; et en résistant au mal les hommes n'ont pas seulement entravé, de façons diverses, la liberté du prochain : ils ont, de plus, considéré qu'ils avaient le droit ou même le devoir d'y mettre ces entraves. Sur le point de savoir quelle conduite est fautive, les opinions ont différé, tout de même que sur les moyens légitimes d'intervention : mais ni l'un ni l'autre de ces problèmes ne nous concernent dans l'instant. Je ne traiterai pas davantage la question de la liberté politique, ni celle des restrictions que certains imposent à leur propre liberté par contrat. Je me bornerai à étudier les faits relatifs à cet état de sujétion dans lequel de vastes classes d'individus sont maintenues par la coutume ou la loi en raison de leur naissance ou d'autres circonstances dont ils n'ont pas le contrôle, la sujétion des enfants, des épouses et des esclaves à leurs parents, maris et maîtres.

Parmi les races inférieures, chaque famille a son chef, qui exerce une autorité plus ou moins grande sur ses

membres. Dans quelques cas où le système de filiation adopté est celui qui établit la parenté utérine, les enfants d'un homme sont sous la puissance duchefde la famille de leur mère ou de leur oncle maternel[1]; mais ceci n'est en aucune façon la règle même chez les peuples qui comptent la parenté seulement par les femmes. Les faits que l'on a produits comme exemples du soi-disant «droit maternel » signifient surtout, la plupart du temps, que les enfants reçoivent le nom de leur mère, et non celui de leur père, et que la propriété et le rang se transmettent exclusivement dans la ligne féminine[2]; et ceci est certainement toute autre chose qu'un déni des droits paternels[3]. Parmi les tribus australiennes qui observent le système de descendance maternel, le père est nettement considéré comme le maître de ses enfants[4]. En Mélanésie où le clan des enfants est déterminé par celui de la mère, celle-ci, dit Codrington, n'est « en aucune façon à la tête de la famille; l'habitation du ménage, le jardin, la règle et le gouvernement appartiennent au père[5] ». En ce qui concerne les Iroquois, qui ont été représentés d'après Morgan comme un des rares exemples du droit maternel « dans sa forme la plus typique », donc à l'exclusion de toute autorité paternelle sur le ménage[6], nous apprenons par un témoin antérieur que la mère dirige les enfants, mais que la parole du père fait loi, et doit être obéie par toute la maisonnée[7]. Chez les Mpongués, qui établissent la parenté par la mère, le père a légalement un pouvoir sans restriction sur ses enfants[8]. Et à Madagascar, où les enfants partagent généralement la condition de la mère, les commandements d'un père ou d'un aïeul sont, dans toutes les tribus, « regardés comme des obligations sacrées pour tous les descendants[9] ». Quel qu'ait pu être le cas aux

1. Westermarck, *History of Human Marriage*, I. 40 *sq*. Grosse, *Die Formen der Familie*, p. 183 *sq*. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, I. 51 *sq*. Marsden, *History of Sumatra* p. 262 *sq*.
2. Westermarck, *op. cit.* I. 277.
3. Voyez von Dargun, *Mutterrecht und Vaterrecht*, p. 3 *sqq*.
4. Curr, *The Australian Race*, I. 60, 61, 69.
5. Codrington, *Melanesians*, p. 34.
6. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 325.
7. Seaver, *Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, p. 165.
8. Hübbe-Schleiden, *Ethiopien*, p. 151, 153.
9. Sibree, *The Great African Island*, p. 326.

temps primitifs, c'est un fait incontestable que chez la grande majorité des sauvages actuels les enfants sont sous la puissance de leur père, bien qu'il se doive quelquefois résoudre à partager, dans une certaine mesure, son autorité avec la mère.

L'étendue de l'autorité paternelle varie néanmoins beaucoup. Chez quelques peuples sauvages, ainsi que nous l'avons vu, il peut détruire ses enfants nouveau-nés; chez d'autres, la coutume interdit l'infanticide. Chez quelques-uns il peut vendre ses enfants[1]; chez d'autres, un tel droit lui est expressément refusé[2]. Il donne fréquemment sa fille en mariage sans consulter les désirs de celle-ci; mais dans d'autres cas on lui demande son consentement, ou bien on lui permet de choisir elle-même son mari[3]. Le mariage par achat n'implique pas « qu'une fille soit vendue par son père de la même façon qu'il disposerait d'une vache et avec la même autorité[4] ». Il semble que l'autorité paternelle soit toujours jusqu'à un certain point limitée par l'opinion publique. Chez les Kafirs de l'Hindou-Kouch, par exemple, bien que le chef de la maison soit dépeint comme un autocrate dans sa propre famille, le fils, soutenu par l'opinion publique, peut critiquer et même menacer son père, quand les actions de ce dernier ont un caractère particulièrement grossier : et il n'y manque pas[5].

Le principe de la dépendance réside dans l'obéissance et la soumission. S'il faut en juger sur ce que l'on dit de la conduite des enfants à l'égard de leurs parents, l'autorité du père parmi quelques sauvages doit être relativement très légère.

Les Charruas de l'Amérique du Sud « ne défendent rien à leurs

1. Schadenberg, Negritos der Philippinen, dans *Zeitschr. f. Ethnologie*, XII. 137. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, I. 51 *sq.* (Bogo, Fanti, Dahoméens). Paulitschke, *Ethnographie Nordost-Afrikas*, p. 189. Leuschner, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 16 *sq.* (Bakwiri). Chez les Banaka et les Bapuku, au Cameroun, le père peut donner sa fille, mais non son fils, en paiement d'une dette (*ibid.* p 31).

2. Kraft. dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 285 (Wapokomo). Rautanen, *ibid.* p. 329 (Ondonga).

3. Westermarck, *op. cit.* II. 286.

4. Leslie, *Among the Zulus and Amatongas*, p. 194. Westermarck, *op. cit.* II. 393 *sqq.*

5. Scott Robertson, *Kafirs of the Hindu-Kush*, p. 474.

enfants, et ceux-ci n'ont aucun respect pour leur père[1] ». Chez les Indiens du Brésil, d'après von Martius, le respect et l'obéissance des enfants à l'égard de leurs parents sont inconnus[2]. Chez les Tarahumares du Mexique, « les enfants grandissent entièrement indépendants, et un garçon peut même, s'il est en colère, frapper son père[3] ». Chez les Aléoutes, nous dit-on encore, les parents « disposent rarement d'une autorité suffisante pour obliger leurs enfants à leur montrer la moindre obéissance ou à faire un seul pas pour leur rendre service[4] »; mais ceci ne semble pas s'appliquer à toutes les tribus[5]. Steller constate chez les Kamtchadales que les enfants insultent leurs parents par toutes sortes d'injures, qu'ils ne les craignent nullement, ne leur obéissent en rien, et dès lors ne reçoivent jamais ni ordres ni punitions[6].

D'autres sauvages, par contre, ne sont en aucune façon dépourvus de piété filiale[7].

Dans diverses tribus d'Esquimaux[8], et d'Indiens de l'Amérique du Nord[9], les enfants sont dépeints par les voyageurs comme très obéissants à leurs parents. Parlant des Esquimaux de l'île Winter et d'Igloolik, Parry dit que la désobéissance y est rare et que « un mot ou même un regard d'un parent suffisent[10] ». Les Potawatomis estiment que la désobéissance aux avis et aux directions des parents est un des crimes les plus atroces[11]. A Tonga, « le devoir filial est l'un des plus importants, et la conscience en paraît universelle[12] ». Un des principaux devoirs que les Aïnos inculquaient à leurs enfants était l'obéissance aux parents[13]. Chez les Turcs de l'Asie centrale, un fils se conduit dans sa jeunesse comme s'il était l'esclave de son père[14]. Chez les Ossètes, « l'autorité du chef de famille, qu'il soit grand-père, père, beau-père, oncle ou frère

1. Azara, *Voyages dans l'Amérique méridionale*, II. 23.
2. Von Martius, dans *Jour. Roy. Geo. Soc.* II. 199. *Cf.* Southey, *History of Brazil*, III. 387 (Guaycurus).
3. Lumholtz, *Unknown Mexico*, p. 275.
4. Georgi, *Russia*, III. 212.
5. Veniaminof, cité par Petroff, Report on Alaska, dans *Tenth Census of the United States*, p. 155, 158.
6. Steller, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, p. 353. *Cf.* Georgi, *op. cit.* III. 158.
7. Im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, p. 213. Schwaner, *Borneo*, I. 162 (Malais de la rivière Barito, à Bornéo). Worcester, *Philippine Islands*, p. 481. Lewin, *Hill Tracts of Chittagong*, p. 102 (Koukis). Vambéry, *Türkenvolk*, p. 268 (Kara-Kirghiz). Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 67. Hunter, *Annals of Rural Bengal* III. 72 (Kandhs). Granville and Roth, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXVIII. 109 (Jakris du district Warri du protectorat de la Côte du Niger). Stuhlmann, *Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika*, p. 801 (Latuka).
8. Hall, *Arctic Researches*, p. 568. Boas, Central Eskimo, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* VI. 566. Murdoch, Ethnol. Results of the Point Barrow Expedition, *ibid.* IX. 417. Turner, Ethnology of the Ungava District, *ibid.* XI. 191 (Koksoagmyut).
9. Turner, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 269. (Indiens de la baie d'Hudson). Heriot, *Travels through the Canadas*, p. 530. Harmon, *Journal of Voyages*, p. 347 (Indiens du versant Est des Montagnes Rocheuses).
10. Parry, *Journal of a Second Voyage for the Discovery of a North-Western Passage*, p. 530.
11. Keating, *Expedition to the Source of St. Peter's River*, I. 127.
12. Mariner, *Natives of the Tonga Islands*, II. 179.
13. Batchelor, *Ainu and their Folk-Lore*, p. 254.
14. Vambéry, *op. cit.* p. 226.

aîné, est reconnue sans condition; les jeunes gens ne s'assoient jamais en sa présence, ne parlent pas à haute voix devant lui, ne le contredisent pas[1] ». Chez les Baris et les Kunâma, « un père et une mère sont respectés au plus haut degré. Un fils ne s'enhardit jamais à contredire ses parents ni à discuter leurs ordres, si injustes soient-ils. La mère, en particulier, est très aimée et tendrement soignée dans sa vieillesse[2] ». Chez les Mandingues, les enfants « ont pour leurs parents une grande vénération », et « ils éprouveraient une grande répugnance à désobéir à leur père[3] ». On dit des Bachapin, tribu Betchouana, que l'obéissance filiale y est rigoureusement exigée[4] ». Chez les Cafres, quiconque manquerait au respect dû à son père, ou montrerait quelque négligence à son égard, s'attirerait le mépris de la horde tout entière. Il y a même eu des cas où le manquement au devoir filial a été puni par l'infamie et le bannissement[5].

La période de durée de l'autorité paternelle varie. La fille est au pouvoir de son père jusqu'à son mariage et, en général, pas plus longtemps[6]; mais, dans quelques cas, son autorité sur elle se prolonge même après le mariage[7]. Ceci, nous avons des raisons de le croire, se produit surtout quand l'époux, en se mariant, n'emmène pas sa femme dans sa propre maison, mais va vivre avec elle dans la maison ou la communauté de son beau-père[8]. L'autorité d'un père sur son fils cesse fréquemment quand le jeune homme grandit. Chez les Fuégiens, un fils devient de très bonne heure indépendant de ses parents, qui l'autorisent à quitter leur wigwam si cela lui plaît[9]. Chez les Togiagamutes, tribu d'Esquimaux, « dès que le jeune homme est capable de construire un kaïak et de s'entretenir lui-même,

1. Von Haxthausen, *Transcaucasia*, p. 414 *sqq.*
2. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 474.
3. Caillié, *Travels through Central Africa*, I. 352 *sq.*
4. Burchell, *Travels in the Interior of Southern Africa*, II. 557.
5. Lichtenstein, *Travels in Southern Africa*, I. 265. *De Kaffers aan de Zuidkust van Afrika*, p. 116 *sqq.* Shooter, *Kafirs of Natal*, p. 98.
6. Voir, par exemple, Leuschner, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 17 (Bakwiri). Fama Mademba, *ibid.* p. 65 (indigènes des Etats Sansanding). Nicole, *ibid.* p. 100 (Diakité). Lang, *ibid.* p. 224 (Washambala). Kraft, *ibid.* p. 286 (Wapokomo). Marx, *ibid.*, p. 349 (Amahlubi). Sorge, *ibid.* p. 404 (insulaires de Nissan, dans l'archipel Bismarck).
7. Voir, par exemple, Beverley, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 206. Ce qui est dit, *ibid.* p. 31, à propos des Banaka et des Bapuku ne paraît pas s'accorder avec la constatation, p. 30, que le mari est le chef de la maison, le propriétaire de ses femmes.
8. *Cf.* Mazzarella, *La condizione giuridica del marito nella famiglia matriarcale*, *passim*. *Cf. infra* : La sujétion des Epouses. Le point en question, comme tout le sujet de l'autorité paternelle parmi les races inférieures, requiert de nouvelles et beaucoup plus amples investigations.
9. Bove, *Patagonia, Terra del Fuoco*, p. 138.

il ne respecte plus les liens familiaux, mais va là où le conduit sa fantaisie[1] ». Touchant les indigènes australiens, on rapporte que les fils deviennent indépendants quand ils ont subi la cérémonie par laquelle ils atteignent le *status* d'adultes[2]; dans la tribu Bangerang de Victoria, dès sa douzième année révolue, ou environ, « le garçon n'était plus guère soumis à son père, bien que l'affection des parents persistât toujours[3] ». Chez les Bédouins, « dès qu'il est en son pouvoir de le faire, le jeune homme s'émancipe de l'autorité de son père, tout en continuant à lui marquer de la déférence aussi longtemps qu'il reste sous sa tente; mais dès qu'il peut devenir lui-même maître d'une tente (dont l'obtention est son ambition constante) il n'écoute plus aucun avis, et n'obéit plus en ce monde à d'autres ordres qu'à ceux de sa propre volonté[4] ». Parmi la grande majorité des races inférieures, il est sans doute de règle qu'un fils soit émancipé de la puissance paternelle en devenant adulte ou en quittant la maison[5]. Mais, ici encore, il ne manque pas d'exemples du contraire[6]. A Florès, les fils, même ceux des familles riches, sont vêtus en esclaves dans les fêtes publiques, aussi longtemps que le père vit, et il en est de même à ses obsèques. Ceci, ajoute notre autorité, est apparemment le signe extérieur d'une stricte *patria potestas*, qui reste en vigueur jusqu'aux funérailles : jusqu'alors le fils est l'esclave du père[7].

Cependant, l'expiration du pouvoir paternel, au sens propre du terme, n'implique pas nécessairement la perte de toute autorité sur les enfants. Dans tous les cas, le père conserve les droits inhérents à son âge supérieur, et chez beaucoup de peuples non civilisés ces droits sont

1. Petroff, *loc. cit.* p. 135.
2. Curr, *The Australian Race* I. 61.
3. *Idem*, *Recollections of Squatting in Victoria*, p. 248.
4. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, p. 201.
5. Pour d'autres exemples, voir Munzinger, *Die Sitten und das Recht der Bogos*, p. 36. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, I. 51 (Somalis). Leuschner, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 17 (Bakwiri). Nicole, *ibid.* p. 100 (Diakité). Beverley, *ibid.* p. 206 (Wagogo). Marx, *ibid.* p. 349 (Amahlubi). Sorge, *ibid.* p. 404 (insulaires de Nissan).
6. Sarbah, *Fanti Customary Laws*, p. 5. Stuhlmann, *op. cit.* p. 801 (Latouka). Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 31 (Banaka et Bapuku). Fama Mademba, *ibid.* p. 65 (indigènes des Etats Sansanding). Kraft, *ibid.* p. 286 (Wapokomo). Abercromby, *Pre- and Protohistoric Finns*, I. 181 (Mordvins).
7. Von Martens, cité par Nieboer, *Slavery as an Industrial System*, p. 26, n. 2.

nombreux. La vieillesse inspire le respect et confère l'autorité.

Chez les Fuégiens « dans toute famille, la parole d'un vieillard est acceptée comme loi par les jeunes; ils ne contestent jamais son autorité[1] ». Les Patagons « respectent les vieillards dont ils prennent grand soin[2] ». Les Caraïbes « portent un grand respcct aux vieillards[3] ». Il en est de même chez beaucoup d'Indiens de l'Amérique du Nord[4]. Chez les Naudowessis, tandis que les avis d'un père obtiennent rarement une grande attention de la part des jeunes Indiens, ceux-ci tremblent devant un grand-père et se soumettent à ses injonctions avec le plus grand empressement. Les paroles des anciens de leur communauté sont regardées par les jeunes comme des oracles[5] ». Chez les Esquimaux du détroit de Behring, les vieillards sont écoutés avec respect[6]; et chez les Esquimaux de Point Barrow, tel est le respect inspiré par les opinions des anciens qu'on peut dire de ce peuple qu'il est, pratiquement, soumis au « règne pur et simple des anciens[7] ». Chez les Veddahs de Ceylan, l'homme le plus âgé « est regardé avec une sorte de respect patriarcal quand un accident ou un hasard quelconque a rassemblé d'autres gens que les membres d'une même famille[8] ». Chez les Iakoutes, un vieillard est obéi implicitement comme un père de famille; « un jeune homme donne toujours son opinion avec le plus grand respect et la plus grande réserve; et même lorsqu'on la lui demande, il soumet ses idées au jugement des vieillards[9] ». On rencontre cette même considération pour les anciens chez les Aïnos[10], les Kouriliens[11], les Mongols[12], les Ossètes[43], les Koukis[14], les Nicobariens[15], les Négritos des îles Philippines[16], les Papous de la Nouvelle-Guinée[17], les Néo-Calédoniens[18], les insulaires des Carolines[19], ceux l'archipel Tonga[20], et particulièrement

1. King and Fitzroy, *Voyages of the « Adventure » and « Beagle »*, II. 179.
2. *Ibid.* II. 172.
3. De Poircy-de Rochefort, *Histoire des Isles Antilles*, p. 461.
4. Buchanan, *North American Indians*, p. 7. Prescott, dans Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, II. 196.
5. Carver, *Travels through the Interior Parts of North America*, p. 243.
6. Nelson, Eskimo about Bering Strait, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVIII. 304.
7. Murdoch, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 427.
8. Hartshorne, Weddas, dans *Indian Antiquary*, VIII. 320. *Cf.* Deschamps, *Carnet d'un voyageur*, p. 39).
9. Sauer, *Billings' Expedition to the Northern Parts of Russia*, p. 124.
10. Batchelor, *Ainu and their Folk-Lore*, p. 254. Von Siebold, *Ethnol. Studien über die Aino auf der Insel Yesso* p. 25.
11. Krasheninnikoff, *Historyof Kamschakta*, p. 236.
12. Prejevalsky, *Mongolia*, I. 71.
13. Von Haxthausen, *Transcaucasia*, p. 414. Strabon (XI. 4.8) rapporte la même chose des Albanais du Caucase oriental.
14. Lewin, *Hill Tracts of Chittagong* p. 102.
15. Kloss, *In the Andamans and Nicobars*, p. 243.
16. Schadenberg dans *Zeitschr. für Ethnol.* XII. 135. Earl, *Papuans*, p. 133. Foreman, *Philippine Islands*, p. 209.
17. Earl, *op. cit.* p. 81.
18. Atkinson, dans *Folk-Lore*, XIV. 248.
19. Christian, *Caroline Islands*, p. 72. Angas, *Polynesia*, p. 382.
20. Mariner, *op. cit.* II. 155.

chez les indigènes australiens[1]. « Chez les Kurnai », dit Howitt, « la vieillesse est traitée avec une grande déférence... On peut constater, d'une façon générale, que l'autorité s'attache à l'âge. Il s'ensuit qu'il n'y a pas d'autorité ni de souveraineté héréditaires. L'autorité inhérente à l'âge s'attache non seulement à l'homme, mais aussi à la femme ». Et il ajoute avec juste raison que ce principe régulateur de l'autorité semble ne pas être particulier aux Kurnai, mais commun à toute la race australienne[2].

Tournons-nous maintenant vers les peuplades africaines. Chez les Danakil, les vieillards des deux sexes, surtout les hommes, sont tenus en grande vénération, et les hommes âgés sont consultés en toute occasion de quelque importance[3]. « La religion véritable des Baris et des Kunâma », dit Munzinger, « consiste en une vénération extraordinaire pour la vieillesse. Parmi ces peuplades, seuls les vieillards, les faibles ou les aveugles inspirent le respect[4] ». Les peuples de langue Eoué de la Côte des Esclaves ont ce proverbe : « Resspeste les anciens, ils sont nos pères[5] ». Winterbottom doute que les anciens Lacédémoniens aient témoigné à la vieillesse un respect plus grand que ne le font les indigènes de Sierra Leone[6]. Leighton Wilson, parlant des Mpongués, s'exprime ainsi : « Dans aucune partie du monde, le respect et la vénération à l'égard de la vieillesse ne sont poussés aussi loin que chez ce peuple... Tous les membres de la société sont, dès leur prime jeunesse, dressés à la déférence envers les gens âgés. Ils ne doivent jamais paraître devant eux ou passer devant leurs habitations sans se découvrir et prendre une attitude d'humilité. Ils ne se peuvent asseoir en leur présence qu'à « une distance respectueuse » — distance proportionnée à la différence des âges et du rang social. S'ils hasardent de s'approcher assez pour tendre à un vieillard une pipe allumée ou un verre d'eau, encore faut-il que le porteur mette un genou en terre. Ils n'adressent la parole à une perosnne âgée qu'en l'appelant « père » (*rera*) ou « mère » (*ngwe*). Toute parole de reproche, tout acte d'insolence envers de telles personnes constitue une offense extraordinairement grave. Les jeunes évitent avec soin de communiquer aux vieux une nouvelle désagréable, et le langage dont ils usent avec eux ne comporte, presque toujours, que des termes de flatterie et d'adulation[7] ». Chez les For, tribu de l'Afrique centrale, « c'est aussi bien aux femmes, quand elles sont vieilles, qu'aux hommes âgés que l'on marque une profonde consi-

1. Roth, *North-West-Central Queensland Aborigines*, p. 141. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 5. Schuermann, Aboriginal Tribes of Port Lincoln, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 226. Hale, *U. S Exploring Expedition. V l. VI. Ethnography and Philology*, p. 118. Mitchell, *Expeditions into the Interior of Eastern Australia*, II. 346. Brough Smyth, *Aborigines of Victoria* I. 137 *sq.* Voir aussi Steinmetz, *Ethnol. Studien zur Entwicklungsgeschichte der Strafe*, II. 26 *sqq.*

2. Fison and Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 211 *sq.*

3. Scaramucci e Giglioli, Notizie sui *Danakil* dans *Archivia per l'antropologia e la etnologia*, XIV. 36.

4. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 474.

5. Ellis, *Ewe-speaking Peoples*, p. 268.

6. Winterbottom, *Native Africans in the Neighbourhood of Sierra Leone*, I. 211.

7. Wilson, *Western Africa*, p. 392 *sq.*

tération[1] ». Le respect de la vieillesse est, en fait, un trait général du caractère africain[2].

Non seulement la vieillesse, mais aussi la supériorité d'âge donne un certain pouvoir.

Les indigènes australiens ont une hiérarchie bien établie de préséance et d'autorité. « Quand l'individu atteint le plein développement de la puberté, il ou elle subit une cérémonie qui, menée à bon terme, lui confère un certain rang ou *status* dans la communauté. Au cours de la vie, d'autres rangs et des rangs plus élevés sont progressivement accessibles à chaque sexe, jusqu'à ce que soit atteint le grade le plus haut et le plus honorable, celui dont jouissent les vieillards hommes ou femmes[3] ». Tous les Indiens de l'Amérique du Nord « admettent que la supériorité de l'âge confère l'autorité; et depuis l'enfance, tous sont dressés à obéir aux supérieurs et à gouverner leurs inférieurs. Les supérieurs sont ceux qui sont plus âgés; les inférieurs, ceux qui sont plus jeunes[4] ». La même influence de l'âge se fait sentir dans les relations entre frères et sœurs cadets et aînés[5]. Les mythes des Navahos indiquent que « même chez les jumeaux, le plus jeune doit déférence au plus âgé[6] ».

Pour l'autorité, le frère aîné occupe le premier rang après le père, à la mort duquel il prend la tête de la famille. Les Aléoutes décrits par le Père Veniaminof soutiennent que, « si quelqu'un n'a pas de père, il doit respecter son frère aîné, et le servir comme il servirait un père[7] ». Chez les Kalmouks, « le frère aîné est le tyran des plus jeunes, et il lui est même permis de les châtier[8] ». A Madagascar, on témoigne un respect si grand à la séniorité que, « si deux frères esclaves voyagent, tous les fardeaux doivent être portés par le plus jeune, aussi loin, du moins, que sa force le lui permet[9] » A Tonga, la coutume décrète « que tous les gens

1. Felkin, Notes on the For Tribe of Central Africa, dans *Proceed. Roy. Soc. Edinburgh*, XIII, 224 *sq.*

2. Monrad, *Bidrag til en Skildring af Guinea-Kysten*, p. 37 (nègres d'Accra). Granville and Roth, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXVIII, 109 (Jekris). Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 450 (tribus Calabar). Caillié, *op. cit.* I, 352 (Mandingues). Casati, *Ten Years in Equatoria*, I. 186. Chanler, *Through Jungle and Desert*, p. 246 (Embe). New, *Life, Weanderings, and Labour in Eastern Africa*, p. 101 (Wanika). Johnston, *Kilima-njaro Expedition*, p. 419 (Massaï). Arnot, *Garenganze*, p. 78, note. Lichtenstein, *op. cit.* I. 265. Alberti, *op. cit.* p. 118. Shooter, *op. cit.* p. 98 (Cafres). Schinz, *Deutsch-Süd-west-Afrika*, p. 82 (Hottentots).

3. Roth, *op. cit.* p. 169. *Cf. ibid.* p. 65 *sq.* Eyre, *Journals of Expeditions of Discovery into Central Australia*, II. 315.

4. Powell, Sociology, dans *American Anthropologist*, N. S. I. 700. *Cf. Idem*, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. p. LVIII.

5. Nachtigal, *Sahara und Sudan*, I. 450 (Tedâ). Chavanne, *Die Sahara*, p. 396 (Arabes du Sahara). Paulitschke, *op. cit.* p. 192 (Gallas). Von Haxthausen, *Transcaucasia*, p. 415 (Ossètes). Buch, Die Wotjäken, dans *Acta Societatis Scientiarum Fennicæ*, XII. 489. (Votyaks). Sumner, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXI. 75. (Iakoutes). Batchelor, *Ainu and their Folk-Lore*, p. 254.

6. Matthews, Study of Ethics among the Lower Races, dans *Journal of American Folk-Lore*, p. 254.

7. Veniaminof, cité par Petroff, *loc. cit.* p. 155.

8. Bergmann, *Nomadische Streifereien unter den Kalmüken*, II. 305.

9. Sibree, *op. cit.*, p. 182.

seront au service de leurs parents plus âgés et supérieurs, si ces parents jugent à propos de les employer »; et chaque chef témoigne la plus grande estime à sa sœur aînée[1]. Chez les Hottentots, « le serment le plus solennel qu'un homme pût et peut encore prononcer, était de jurer sur sa sœur aînée; et s'il abusait de ce nom, sa sœur visitait son troupeau et emmenait les plus belles vaches et les plus beaux moutons, et nulle loi ne pouvait l'empêcher d'agir ainsi[2] ». Chez les Esquimaux de Point Barrow, de même, « lorsqu'il y a plusieurs femmes dans une hutte, c'est la séniorité qui confère la préséance; et l'empire de la plus âgée sur les choses de son ressort semble n'être jamais disputé[3] ».

On doit ajouter, cependant, que le respect pour le grand âge peut cesser de se manifester quand le vieillard devient encombrant pour son entourage[4]; et l'imbécillité peut mettre fin à l'autorité du père sur sa famille[5]. Nous avons déjà indiqué plus haut que les parents usés par l'âge et la maladie étaient, chez certains peuples, tués ou abandonnés par leurs propres enfants[6].

Quand nous passons des races d'hommes sauvages ou barbares à celles qui leur sont immédiatement supérieures en civilisation, nous trouvons l'autorité paternelle, ou parentale, et le respect filial à leur plus haut degré. Dans l'ancien Mexique « il était permis aux parents nécessiteux de disposer d'un de leurs enfants afin d'alléger leur pauvreté », tandis qu'un maître ne pouvait vendre un esclave de bonne conduite sans le consentement de celui-ci[7]. Il était rarement permis à un jeune homme de se choisir une femme, il devait s'en rapporter au choix de ses parents[8]; et « les enfants étaient tellement élevés dans la crainte et le respect de leurs parents que, même devenus grands et mariés, ils hasardaient rarement de prendre la parole devant eux[9] ». De même, au Nicaragua, un père pouvait vendre ses enfants comme esclaves en

1. Mariner, *op. cit.* I. 226; II. 155.
2. Hahn, *The Supreme Being of the Khoi-Khoi*, p. 21.
3. Simpson, cité par Murdoch, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 427.
4. Curr, *Squatting in Victoria*, p. 245. 265 *sqq.* Eyre, *op. cit.* II. 316 (indigènes australiens). Sumner, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXI. 76 (Iakoutes). Nansen, *Eskimo Life*, p. 177 *sq.* (Groenlandais). *Cf. supra*, p. 533 *sq.*
5. Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 31 (Banaka et Bapuku).
6. *Supra*, p. 394.
7. Clavigero, *History of Mexico*, I. 360.
8. Westermarck, *op. cit.* II. 326 *sq.*
9. Clavigero, *op. cit.* I. 331.

cas de grande nécessité[1], et les mariages, dans la plus grande partie du pays, étaient arrangés par les parents[2]. Dans l'ancien Pérou, les enfants désobéissants étaient châtiés publiquement par leurs propres parents[3]; et l'Inca Pachacutec confirma la loi ordonnant aux fils d'obéir à leurs pères et de les servir jusqu'à l'âge de 25 ans, et leur défendant de se marier sans le consentement de leurs parents et celui des parents de la fille[4].

En Chine, un père de famille règne absolument sur sa famille; et d'après les vieilles idées chinoises, le mariage même ne soustrait pas le fils à son pouvoir[5]. La loi, il est vrai, lui interdit de tuer[6] ou de vendre[7] ses enfants; mais c'est seulement dans des cas extrêmes que l'Etat s'interpose entre le chef de famille et ses possessions de famille, et la vente des enfants est permise dans la pratique[8]. Nul, quel que soit son âge, ne peut agir par lui-même en matière matrimoniale, durant la vie ou dans le voisinage de ses parents, ou des membres plus âgés de sa famille[9]. La loi prescrit que la désobéissance aux instructions et aux commandements des parents ou à ceux des grands-parents sera punie de cent coups[10], et qu'un châtiment encore plus grand sera infligé à un fils accusant son père ou sa mère, ou à un petit-fils accusant ses grands-parents paternels, même si l'accusation est justifiée[11]. De fait, le jeune Chinois est depuis sa plus tendre enfance pénétré d'un tel respect pour ses parents que ce respect finit par devenir un sentiment religieux, et forme, à mesure qu'il vieillit, le fondement de son unique foi, le culte des ancêtres[12]. Le confucianisme lui-même a été brièvement défini « une expansion de l'idée fondamentale

1. Squier, *Nicaragua*, p. 345.
2. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, II. 667.
3. Herrera, *General History of the West Indies*, IV. 339.
4. Garcilasso de la Vega, *First Part of the Royal Commentaries of the Yncas*, II. 207.
5. De Groot, *Religious System of China*, (vol. II) I. 507.
6. *Supra*, p. 401.
7. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCLXXV. p. 292.
8. Douglas, *Society in China*, p. 78. Staunton, dans sa traduction de *Ta Tsing Leu Lee*, p. 292 n. Doolittle, *Social Life of the Chinese*, II. 209.
9. Medhurst, Marriage, Affinity, and Inheritance in China, dans *Trans. Roy. Asiatic Soc. China Branch*, IV. 11.
10. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCCXXXVIII. p. 374.
11. *Ibid.* sec. CCCXXXVII, p. 371 *sq.*
12. Wells Williams, *Middle Kingdom*, I. 646.

de piété filiale[1] ». Le maître a dit : « La piété filiale est la racine de toute vertu et le tronc sur lequel pousse tout enseignement moral... La piété filiale est la méthode constante du ciel, la justice de la terre et le devoir pratique de l'homme... De toutes les actions de l'homme, il n'y en a pas de plus grande que la piété filiale. Il n'y a rien de si noble dans la piété filiale que la crainte respectueuse du père. Dans la crainte respectueuse que l'on montre à son père il n'y a rien de plus grand que de le faire corrélatif du ciel[2] ». Mais l'idée que la piété filiale est le devoir fondamental de l'homme ne fut pas conçue par Confucius : bien avant son époque elle était ancrée fortement dans l'esprit national[3]. Elle règne aussi en Corée[4] et au Japon[5], où l'autorité du père de famille est encore, ou, en ce qui concerne le Japon, était encore récemment[6] aussi grande qu'en Chine. « La jeune fille japonaise, aussi pure que la plus pure des vierges chrétiennes. est prête à entrer d'un jour à l'autre, sur l'ordre de son père, dans une maison de débauche, et à se prostituer pour la vie. Pas un murmure ne s'échappe de ses lèvres alors qu'elle obéit ainsi filialement[7] ». En Corée, tandis que la première chose qu'on inculque à un enfant est le respect du père, on n'en ressent guère pour la mère; l'enfant apprend de bonne heure que l'autorité d'une mère est peu de chose[8].

Les assyriologues s'accordent à penser que, dans l'ancienne Chaldée, au moins durant la période primitive de son histoire, le père exerçait une autorité absolue sur tous les membres de sa maison[9]. Tout ce que ceux-ci entreprenaient sans son consentement était nul aux yeux de la loi[10], et un fils désobéissant pouvait être vendu comme

1. Griffis, *Corea*, p. 328 *sq.*
2. *Hsiâo King*, I. 7. 9. (*Sacred Books of the East*, III. 466, 473, 476).
3. Douglas, *Confucianism and Taouism*, p. 118.
4. Griffis, *Corea*, p. 236, 259.
5. Rein, *Japan*, p. 427. Griffis, *Religions of Japan*, p. 122 *sq.*
6. Griffis, *Religions of Japan*, p. 148.
7. *Idem*, *Mikado's Empire*, p. 555. *Cf.* Rein, *Japan*, p. 427.
8. Griffis, *Corea*, p. 259.
9. Oppert, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1879, p. 1604 *sqq.* Hommel, *Die semitischen Völker und Sprachen*, I. 416. Meissner, *Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht*, p. 14 *sq.*
10. Maspero, *Dawn of Civilization*, p. 734.

esclave[1]. D'après les Lois d'Hammourabi, un homme pouvait donner son fils ou sa fille en otages pour dettes[2]; mais il ne pouvait pas renier ses enfants à volonté. S'il voulait déshériter son fils, il devait faire part de son intention au juge, sur quoi « le juge devait s'enquérir des raisons, et si le fils n'avait pas commis un crime assez grave pour le priver du titre de fils, le père ne devait pas le déshériter[3] ». Hommel croit que l'autorité de la mère était aussi grande que celle du père[4], tandis que Meissner conclut qu'elle était moindre, en se fondant sur ce fait qu'il n'est pas rare de trouver des enfants en procès avec leur mère à propos d'héritage[5]. Chez les Hébreux, un père pouvait vendre ses enfants pour soulager sa propre détresse, ou les offrir en gage à un créancier[6]. Il n'avait pas seulement plein pouvoir pour marier ses filles, mais même pour les vendre comme servantes concubines, sauf à des étrangers[7]. Il choisissait aussi les femmes pour ses fils[8]; et il n'y a aucune preuve que la sujétion des fils cessât après un certain âge[9]. L'importance des devoirs de l'enfant envers ses parents se manifeste dans le rapport primitif et typique d'Isaac à Abraham, et l'on peut immédiatement s'en faire une idée en voyant la place que la loi sur ce sujet occupe parmi les dix commandements, toute proche de ceux qui sont relatifs aux devoirs de l'homme envers iDeu[10]. Le Juif Philon fait remarquer qu'elle occupe cette place parce que les parents participent de la nature humaine et de la nature divine : de la nature humaine en tant qu'il est évident qu'ils ont été mis au monde et qu'ils mourront; de la nature divine parce qu'ils ont engendré d'autres êtres et donné le jour à ce qui n'existait pas. Les parents sont à leurs enfants ce que Dieu est au monde; ils sont les «dieux visibles[11] ».

1. Hommel, *op. cit.* I. 416. Meissner, *op. cit.* p. 1.
2. *Laws of Hammurabi*, 117.
3. *Ibid.* 168.
4. Hommel, *op. cit.* I. 416.
5. Meissner, *op. cit.* p. 15.
6. Ewald, *Antiquities of Israel*, p. 190. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, p. 465.
7. *Exode*, XXI. 7 *sq.*
8. *Genèse*, XXIV, 5; XXVIII, 1 *sq.* *Exode*, XXXIV, 16. *Deutéronome*, VII. 3.
9. *Cf.* Michaelis, *Commentaries on the Laws of Moses*, I. 444.
10. *Cf.* Ewald, *op. cit.* p. 188. Gans, *Das Erbrecht, in weltgeschichtlicher Entwicklung*, I.134.
11. Philo Judaeus, *Opera*, I. 759 *sqq.*

Dans les pays musulmans, les parents ont, pratiquement, une grande autorité sur leurs enfants. Si, en châtiant son fils, un père dépassait les limites de la modération ou de la justice, l'idée de le poursuivre ne viendrait à personne, le recours de la victime contre son propre père étant interdit par l'opinion publique sinon par l'habitude et le sentiment[1]. La désobéissance aux parents est considérée par les musulmans comme l'un des plus grands péchés, et aussi odieux que l'idolâtrie, le meurtre et la désertion pendant une expédition contre les infidèles. « Parmi les Egyptiens et les Arabes en général on entend rarement parler d'un enfant peu soucieux de ses devoirs... Les fils s'assoient, mangent ou fument rarement en présence de leur père, à moins qu'on ne les invite à le faire[2] ». Au Maroc, il est curieux de voir de grands fils adultes s'esquiver dès qu'ils entendent les pas de leur père, ou encore de noter leur réserve absolue en sa présence. La déférence des enfants pour leur mère est moins formelle, mais à peu près aussi grande[3].

Chez les anciens Romains, s'agissant du père de famille, « tous ceux qui faisaient partie de sa maison étaient dépourvus de droits légaux, la femme et l'enfant autant que le bœuf et l'esclave[4] ». Le père avait non seulement l'autorité judiciaire sur ses enfants — y compris le droit de leur infliger la peine capitale[5] — mais il pouvait les vendre à discrétion[6]. Même le fils adulte et ses enfants étaient soumis à l'autorité du père de famille[7], et dans le mariage conclu sans *conventio in manum* une fille restait, même après les noces, au pouvoir de son père ou de son tuteur[8]. La piété filiale, comportant non seulement le respect du père, mais de la mère, était regardée comme un des plus sacrés devoirs[9]. Pour les anciens Romains, les parents

1. Urquhart, *Spirit of the East*, II. 440 *sq*.
2. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p. 70. *Cf.* Pool, *Studies in Mohammedanism*, p. 171.
3. *Cf.* Urquhart, *op. cit.* II. 265 *sq*.
4. Mommsen, *History of Rome*, I. 74.
5. *Supra*, p. 401.
6. Denys d'Halicarnasse, *Antiquitates Romanæ*, II. 27.
7. *Institutiones*, I. 9. 3.
8. Westermarck, *op. cit.* II. 333.
9. Leist, *Græco-italische Rechtsgeschichte*, p. 11 *sqq*. *Idem*, *Alt-arisches Jus Gentium*, p. 185.

étaient des êtres presque aussi sacrés que des dieux[1].

Sir Henry Maine et bien d'autres avec lui ont suggéré que la *patria potestas* des Romains était une survivance de l'autorité paternelle qui existait chez les Aryens primitifs[2]. Mais qu'une autorité à ce point illimitée ait été reconnue au père par d'autres peuples dits « aryens », c'est ce que l'on n'a pu prouver clairement. Le juriste ancien témoignait en sens inverse : « Le pouvoir que nous avons sur nos enfants est particulier aux citoyens romains, car aucune nation n'a sur les siens le même pouvoir que nous sur les nôtres[3] ». Que chez les Grecs et les Teutons le père ait eu le droit d'exposer ses enfants en bas âge, le droit de les vendre en cas d'urgence tant qu'ils restaient en son pouvoir[4], le droit de donner ses filles en mariage[5], ces faits n'impliquent pas la possession d'une souveraineté égale à celle qu'exerçait, sur ses descendants de tout âge, le père de famille romain. En Grèce[6], et pareillement chez toutes les nations teutoniques[7], l'autorité du père sur ses fils cessait quand ceux-ci devenaient adultes et quittaient sa maison. Mais, ici encore, nous devons distinguer entre les droits légaux des parents et les devoirs des enfants. Il y a dans les auteurs grecs de nombreux passages où l'on met la piété filiale au rang des devoirs envers les dieux[8].

Nulle preuve non plus ne permet d'affirmer que la *patria potestas* du type romain ait jamais régné dans l'Inde, si grande qu'ait été, que soit encore chez les Hindous l'autorité paternelle[9]. Chez le peuple des Védas, il semble que le père ne fût chef de la famille qu'autant

1. Valère Maxime, I. I. 13 : « Pari vindi ta parentum ac deorum violatio expianda est ». Servius, *In Virgilii Georgicon*, II. 473 : « Sacra deorum sancta apud illos sunt, sancti etiam parentes ».

2. Maine, *Ancient Law*, p. 138. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 96 *sqq*. Hearn, *Aryan Household*, p. 92.

3. *Institutiones*, I. 9. 2.

4. Leist, *Græco-italische Rechtsgeschichte*, p. 60 *sq*. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 641 *sq*. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, I. 76. En France, le droit des parents de vendre leurs enfants disparut sous les rois de la troisième dynastie (de Laurière, dans Loysel, *Institutes coutumieres*, I. 82).

5. Westermarck, *op. cit.* II. 333 *sq*.

6. Leist, *Græco-italische Rechtsgeschichte*, p. 62 *sq*. Cauvet, De l'organisation de la famille à Athènes, dans *Revue de législation*, XXIV. 138.

7. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 462. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, I. 75 *sq*.

8. Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, II. 141 *sq*.

9. Westermarck, *op. cit.* II. 334 *sqq*.

qu'il se montrait capable d'être son protecteur et son soutien[1] : on y laissait même mourir de faim les parents infirmes[2]. D'après quelques livres sacrés d'un âge plus récent, les parents peuvent donner, vendre ou abandonner leur fils, parce que « l'homme formé du sang utérin et des germes virils procède de son père et de sa mère comme un effet procède de sa cause »; cependant un fils unique ne peut pas être donné ni adopté, une femme n'est pas non plus autorisée à donner ou à recevoir un enfant sans la permission de son mari[3]. Il est dit dans d'autres livres que « le don ou l'acceptation d'un enfant et le droit de le vendre ou de l'acheter ne sont pas reconnus[4] »; et que celui qui chasse son fils — à moins que celui-ci ne soit coupable d'un crime causant la perte de la caste — sera mis par le roi à l'amende de six cent *panas*[5]. Mais quels que soient les droits légaux d'un parent, la piété filiale est un des devoirs les plus impérieux de l'enfant[6]. Un homme a trois Atigourous, ou trois supérieurs particulièrement vénérables : son père, sa mère, et son maître spirituel; il leur doit toujours obéissance. Il doit faire ce qui peut leur rendre service et leur être agréable. Il ne doit rien faire sans leur permission[7]. « En les honorant tous trois, l'homme accomplit tout ce qu'il doit accomplir : c'est évidemment là le devoir suprême; le reste n'est que secondaire[8] ». Des sentiments analogues règnent chez les Hindous modernes[9]. Sleeman remarque, touchant les Indes : « Il n'y a, je crois, aucune partie du monde où les parents, dans toutes les classes de la société, soient plus vénérés par leurs fils ». Le devoir des filles les attache entièrement, dès le jour de leur mariage, à leurs maris et aux parents de leurs maris; mais la réciprocité de droits et devoirs qui a lié le fils à ses parents dès son enfance persiste

1. *Rig-Veda*, I. 70. 5.
2. Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 328.
3. *Vasishtha*, XV. 1 *sqq. Baudhâyana Parisishta*, VII. 5. 2. *sqq.*
4. *Apastamba*, II. 6. 13. 11.
5. *Laws of Manu*, VIII. 389. *Cf. Ibid.* XI. 60.
6. *Apastamba*, I. 4. 14. 6. *Laws of Manu*, II. 255 *sqq.* IV. 162, etc.
7. *Institutes of Vishnu*, ch. 31.
8. *Laws of Manu*, II. 237.
9. Nelson, *View of the Hindu Law*, p. 56 *sq.* Ghani, Social Life and Morality in India, dans *International Journal of Ethics*, VII. 312.

jusqu'au tombeau. Il arrive même souvent que les fils soient positivement tyrannisés par leurs mères[1].

D'après les anciennes lois russes, les pères avaient sur leurs enfants une autorité considérable[2]; mais il est peu probable qu'un fils pût être vendu comme esclave[3]. Le baron von Haxthausen, qui écrivait avant l'émancipation de 1861, dit que « le gouvernement patriarcal, ainsi que les sentiments et l'organisation qui ressortissent à ce type, sont en pleine activité dans la vie, les manières et les usages des Grands Russiens. Cette même autorité illimitée que possède le père sur tous ses enfants, la mère la possède sur ses filles[4] ». Il était d'usage courant qu'un père mariât ses jeunes fils à des femmes d'un certain âge; et en Pologne aussi, d'après Nestor, un père avait l'habitude de choisir l'épouse de son fils[5]. D'après Bogisic, le pouvoir paternel chez les Slaves du Sud n'est pas si grand que chez les Russes[6]; mais un fils n'y est pas autorisé à faire des offres de mariage contre la volonté de ses parents; quant à la fille, elle dispose encore moins librement d'elle-même[7]. C'est une maxime slave qu' « un père est un dieu terrestre pour son fils[8] ».

Dans ce groupe de peuples nous trouvons aussi le respect des frères aînés, des personnes plus âgées en général, et particulièrement des vieillards.

L'obéissance que les jeunes doivent aux aînés est enseignée avec insistance par le confucianisme et le taoïsme[9]. Dans l'ancienne Chine, le fils aîné de la femme principale occupait une position si élevée qu'à sa mort son propre père devait prendre le même deuil que le fils eût pris à la mort du père[10]; et dans quelques provinces du Japon, le frère ou la sœur aînés ne se rendaient même pas aux obsèques des plus jeunes[11]. A Babylone, le frère aîné occupait, par rapport aux plus jeunes, un rang privilégié dans la famille[12]. On lit

1. Sleeman, *Rambles and Recollections of an Indian Official*, I. 330 *sqq.*
2. Accurse, cité par de Laurière, dans Loysel, *op. cit.* I. 82.
3. Macieiowski, *Slavische Rechtsgeschichte*, IV. 404.
4. Von Haxthausen, *Russian Empire*, II. 229 *sq.*
5. Westermarck, *op. cit.* II. 337. Macieiowski, *op. cit.* II. 189.
6. Maine, *Early Law and Custom*, p. 244 note.
7. Krauss, *Sitte und Brauch der Südslaven*, p. 314, 320.
8. Maine, *Early Law and Custom*, p. 243.
9. Douglas, *Confucianism and Taouism*, p. 123, 124,259. Griffis, *Religions of Japan*, p. 125 *sq.*
10. De Groot, *op. cit.* (vol. II) I. 59.
11. Griffis, *Religions of Japan*, p.127.
12. Hommel, *op. cit.* I. 417 *sq.*

dans un des écrits mandéens : « Honorez votre père et votre mère; et votre frère aîné comme votre père[1] ». D'après les livres sacrés de l'Inde, « les pieds des frères et sœurs aînés doivent être embrassés, dans l'ordre de la priorité d'âge[2] »; « à l'égard d'une sœur de son père ou de sa mère, on doit se conduire comme à l'égard de sa propre mère », bien que la mère soit plus vénérable qu'elles[3].

De même, dans l'ancien Mexique, non seulement les enfants témoignaient du respect à leurs parents, mais aussi les jeunes aux vieux[4]. Chez les Yucatans, « les jeunes respectaient beaucoup les gens âgés[5] ». En Chine, les personnes de la plus basse classe, parvenues à un âge exceptionnel, ont souvent été distinguées par l'Empereur[6]; et même les criminels, s'ils portent cheveux gris, sont traités avec égards[7]. « Le respect des anciens », assure Mencius, « est le commencement de la justice[8] »; et on lit dans Thâi Shang que l'homme de bien « respectera les vieillards et chérira les jeunes[9] ». Un proverbe japonais conseille : « Vénère un vieillard comme ton père[10] ». Nous lisons dans le *Lévitique* : « Tu te lèveras devant les cheveux blancs, tu honoreras le visage d'un vieillard et tu craindras ton Dieu[11] ». La vénération des vieillards est fortement recommandée par l'Islam[12]. Dans les livres sacrés de l'Inde elle est représentée comme une vertu[13]. Hérodote constate que, dans le respect témoigné par les jeunes hommes aux gens âgés, les Egyptiens ressemblent aux Lacédémoniens[14]. Platon dit, dans ses *Lois*, que chacun doit considérer qu'une personne plus âgée doit être honorée avant une plus jeune, tant chez les dieux que chez les hommes qui voudraient vivre dans la sécurité et le bonheur; aussi est-ce un spectacle honteux et haï des dieux que celui d'un vieillard assailli dans la cité par un jeune homme. Chacun doit respecter comme son père ou sa mère quiconque a vingt ans de plus que lui, et s'abstenir de porter la main sur des gens qui auraient pu lui donner le jour, cela « par respect pour les dieux qui président à la naissance[15] ». La notion du respect pour la vieillesse transparaît sous des mots comme prêtre (de *presbyte*, litt. vieillard, « ancien ») et l'anglo-saxon *ealdormonn*; et tous les voyageurs qui ont étudié les Slaves du Sud témoignent également de leur respect extraordinaire pour les vieillards[16].

A ce type archaïque d'autorité paternelle s'est substitué graduellement, en Europe, un système en vertu duquel

1. Brandt, *Mandäische Schriften*, p. 64.
2. *Apastamba*, I. 4. 14. 9. *Cf. ibid.* I. 4. 14. 14; *Laws of Manu*, II. 225.
3. *Laws of Manu*, II. 133.
4. Clavigero, *op. cit.* I. 81. *Cf. ibid.* I. 332.
5. Landa, *Relacion de las cosas de Yucatan*, p. 178.
6. Davis, *China*, II. 97.
7. Wells Williams, *Middle Empire*, I. 805.
8. Mencius, VII. I. 15. 3.
9. *Thâi Shang*, 3,
10. Griffis, *Mikado's Empire*, p. 505.
11. *Lévitique*, XIX. 32. *Cf. Job*, XXXII. 4. *Proverbes*, XVI. 31 et XX. 29.
12. Ameer Ali, *Ethics of Islâm*, p. 27 *sq.*
13. *Apastamba*, I. 5. 15. *Laws of Manu*, II. 121. *Dhammapada*, 109.
14. Hérodote, II. 80.
15. Platon, *Leges*, IX. 879. *Cf. Idem*, *Respublica*, V. 465.
16. Maine, *Early Law and Custom* p. 243.

le père s'est vu dépouiller des droits les plus essentiels qu'il avait possédés sur ses enfants, système dont le principe a été formulé comme suit par l'encyclopédiste français : « Le pouvoir paternel est plutôt un devoir qu'un pouvoir[1] ». Déjà au temps du paganisme, la *patria potestas* romaine en était arrivée à n'être plus que l'ombre d'elle-même. Sous la République, les abus d'autorité paternelle étaient réprimés par les censeurs; et, plus tard, les empereurs restreignirent le pouvoir du père à des limites relativement étroites. Bien avant que le christianisme ne fût devenu la religion de Rome[2], non seulement la vie de l'enfant était, dans la pratique, presque aussi sacrée que celle des parents, mais Alexandre Sévère ordonna que de graves châtiments ne pourraient être infligés aux membres d'une famille que par le magistrat. Dioclétien et Maximilien abolirent le droit de vendre comme esclaves les enfants nés libres. D'après la jurisprudence de Justinien, un père ne put plus imposer un mariage à son fils ou à sa fille, bien que le consentement du chef de famille demeurât essentiel à la validité d'une union contractée par toute personne en son pouvoir[3].

La nouvelle religion n'était rien moins que défavorable à cette marche vers l'émancipation. Le précepte éthique de piété filiale avait été changé par le Christ. Son église était une église militante. Il était venu pour apporter « non la paix, mais l'épée »; pour « diviser » les gens d'une même maison : « fils contre père, fille contre mère[4] ». S'adressant surtout aux jeunes, la nouvelle doctrine causa naturellement beaucoup de troubles dans les familles. Les pères déshéritèrent leurs fils convertis[5], et les enfants se tinrent pour obligés de renier leurs devoirs filiaux quand ceux-ci s'opposaient aux intérêts de leur âme. D'après Grégoire le Grand, nous devons ignorer nos parents, les haïr, les quitter, quand ils sont pour nous

1. *Encyclopédie méthodique*, Jurisprudence, VII. 77, art. Puissance paternelle.
2. *Supra*, p. 401.
3. Westermarck, *op. cit.* II. 338.
4. *St. Matthieu*, X. 34 *sq. St. Luc*, XII. 51 *sqq.*
5. Tertullien, *Apologeticus*, 3. (Migne, *Patrologiæ cursus*, I. 280 *sq.*).

un obstacle sur la voie du Seigneur[1]; et ceci devint la théorie reconnue de l'Eglise[2]. Mais il y eut plus. Ce ne fut pas seulement dans des conflits de ce genre que l'Eglise affaiblit les liens familiaux religieusement vénérés jusque là. En toutes circonstances, les rapports d'enfants à parents furent subordonnés aux rapports entre l'homme et Dieu. « N'appelez personne sur la terre votre père, car un seul est votre Père, celui qui est dans les cieux[3] ». « Si quelqu'un vient à moi et qu'il ne haïsse pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple[4] ». En même temps, le cinquième commandement, bien que modifié par des considérations qui n'auraient jamais pu éclore dans l'esprit d'un Juif orthodoxe, fut laissé intact dans la forme. A maintes reprises, Saint Paul a enjoint comme un devoir chrétien l'obéissance aux parents[5]. Elle était regardée comme préalablement nécessaire à la vénération de Dieu. « Si nous n'honorons et ne révérons pas nos parents, que nous devons aimer tout de suite après Dieu, et que nous avons presque toujours sous les yeux, comment pourrons-nous honorer et révérer Dieu, le meilleur des parents, et que nous ne pouvons voir[6]? »

Les idées très anciennes, les idées profondément enracinées, ont la vie dure. Tandis que chez les peuples teutoniques l'enfant adulte est reconnu par la coutume et par la loi comme indépendant de ses parents, et que l'autorité parentale sur les mineurs est simplement regardée comme une manière de tutelle[7], la conception romaine du droit paternel et des devoirs filiaux a survécu, jusqu'à un certain point, dans les pays latins, non seulement au Moyen-Age, mais jusqu'à nos jours. « Plus que la majesté du baron féodal », dit Bernard, « celle du pou-

1. St. Grégoire le Grand, *Homiliæ in Evangelia*, XXXVII, 2. (Migne, *op. cit.* LXXVI, 1275).
2. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, II-II. 101. 4.
3. *St. Matthieu*, XXIII. 9.
4. *St. Luc*, XIV. 26.
5. *Ephésiens*, VI. 1 *sqq. Colossiens*, III. 20.
6. *Catechism of the Council of Trent*, III. 5. 1.
7. Starcke, *La famille dans les différentes sociétés*, p. 213 *sqq.*

voir paternel était tenue pour sacrée et inviolable. Si puissant que pût être le fils, il n'aurait jamais osé outrager son père, dont l'autorité se confondait à ses yeux avec l'autorité souveraine[1] ». Du Vair déclare : « Nous devons tenir nos pères comme des dieux en terre[2] ». Dans la dernière partie du XVIe siècle, Bodin s'exprimait, en substance, comme suit : bien que le monarque commande ses sujets, le maître ses disciples, le capitaine ses soldats, nul autre que le père n'a reçu d'autorité de la nature ; « il est la véritable image du grand souverain Dieu, père universel de toutes choses[3] ». D'après des édits d'Henri III, de Louis XIII, de Louis XIV, les fils avant trente ans et les filles avant vingt-cinq ne pouvaient se marier sans le consentement du père et de la mère, sous peine d'être déshérités[4]. Et même aujourd'hui, en France, non seulement la coutume et l'opinion publique, mais aussi la loi, accordent aux parents un pouvoir considérable. Un enfant ne peut sans la permission de son père quitter le domicile paternel avant l'âge de vingt-et-un ans, sauf pour s'enrôler dans l'armée[5]. Si les enfants se conduisent mal, le père dispose à leur égard de sérieux moyens de correction[6]. Ils ne pouvaient jusqu'en 1907 se marier sans le consentement des parents : le fils avant vingt-cinq ans, la fille avant vingt-un[7] ; et même ayant atteint cet âge, ils étaient encore obligés de demander ce consentement par une sommation formelle[8].

L'autorité parentale dépend d'abord de la supériorité naturelle des parents sur les enfants quand ceux-ci sont jeunes et incapables ; et, pour des raisons analogues, la fille, bien qu'adulte, demeure encore sous la puissance du père. De plus, les parents sont regardés comme possédant, en une certaine mesure, des droits de propriété sur leurs rejetons, étant leurs créateurs et leurs soutiens[9] ;

1. Bernard, cité par Spencer dans *Descriptive Sociology*, France, p. 38.
2. Du Vair, cité par de Ribbe, *Les familles et la société en France avant la Révolution*, p. 51.
3. Bodin, *De republica*, I. 4, p. 31.
4. Koenigswarter, *Histoire de l'organisation de la famille en France*, p. 231.
5. *Code civil*, art. 374.
6. *Ibid.* art. 375 *sqq.*
7. *Ibid.* art. 148.
8. *Ibid.* art. 151.
9. *Cf.* *Vasishtha*, XV. 1 *sq.* *Baudhâyana Parisishta*, VII. 5. 2. *sq.*

et dans bien des cas, semble-t-il, le père est aussi envisagé comme leur propriétaire parce qu'il est le propriétaire de leur mère. Les devoirs filiaux et les droits parentaux sont issus, pour une part, du sentiment d'affection naturel des enfants pour leurs parents[1], surtout pour leur mère[2], et aussi de la dette de reconnaissance qu'ils sont censés avoir contractée envers ceux qui les ont mis au monde et qui les ont soignés quand ils étaient petits[3]. L'autorité des parents est beaucoup renforcée et amplifiée par le sentiment du respect filial, en tant qu'il est distinct de la simple affection. Les enfants se sont accoutumés dès le berceau à voir en leurs parents, surtout en leur père, des êtres supérieurs à eux, et ce sentiment, qui a déjà par lui-même une tendance à persister, a d'autant plus de chances de durer, même pendant la vieillesse des parents, qu'il se fonde non seulement sur la supériorité de la force et de l'habileté corporelle, mais aussi sur la supériorité de la connaissance : la seule qui demeure dans le déclin des facultés physiques. Chez les sauvages, en particulier, le respect filial est fait pour une grande part du respect pour les aînés et les vieillards. Ceux-ci représentent la sagesse de la tribu. « Longue vie et sagesse vont toujours ensemble », dit l'Iroquois[4]. Dans toute l'Afrique Occidentale les vieillards sont « ceux qui savent[5] ». Dans son ouvrage sur les indigènes de l'Algérie, Villot remarque : « Les vieillards, au milieu des sociétés barbares, représentent la tradition qui tient lieu de patrie; la science des coutumes et usages qui remplacent la loi; la connais-

1. Pour des exemples d'affection filiale chez les sauvages, voir Catlin, *North American Indians*, II. 242. Powers, *Tribes of California*, p. 112 (Mattoal). Selenka, *Sonnige Welten*, p. 34 (Dayaks). Seemann, *Viti*, p. 193. Mathew, Australian Aborigines, dans *Jour. and Proceed Roy. Soc. N. S. Wales*, XXIII. 388.

2. Quant aux exemples de grande affection pour la mère, voir Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 474 (Baris et Kunama). Winterbottom, *Native Africans in the Neighbourhood of Sierra Leone*, I. 211. Park, *Travels in the Interior of Africa*, p. 241. New, *op. cit.* p. 101 (Wanika). François, *Nama und Damara, Deutsch-Süd-West-Afrika*, p. 251 (Damaras des montagnes). Rowley, *Africa unveiled*, p. 164. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p. 70 *sq.* Urquhart, *op. cit.* II. 265 *sq.* (Turcs). Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, II. 146, 1 5. Il est dit dans le Talmud que l'enfant chérit davantage sa mère que son père, tandis qu'il craint ce dernier plus que sa mère (Deutsch, *Literary Remains*, p. 55).

3. *Hsiâo King*, 9 (*Sacred Books of the East*, III. 479). *Laws of Manu*, II. 227. Platon, *Leges*, IV. 717.

4. Loskiel, *History of the Mission of the United Brethren among the Indians in North America*, I. 15.

5. Kingsley, *West African Studies*, p. 142.

sance des généalogies qui fixe les degrés de parenté et sert de base à la détermination des titres de propriété. Pour ces causes, aussi bien qu'en raison de leur faiblesse et de leurs cheveux blancs, le respect pour les vieillards est de règle au milieu des indigènes[1] ». Parmi les peuples dépourvus de littérature, les vieillards sont les seules autorités en matière de religion ou de coutume. En Australie, la déférence qu'on leur témoigne est en partie due à la crainte superstitieuse inspirée par certains rites mystérieux qu'eux seuls connaissent, et auxquels les jeunes ne sont initiés que peu à peu[2]. De plus, la vieillesse elle-même inspire un sentiment de crainte mystérieuse. Les Maures disent qu'en vieillissant un homme devient un saint, et la femme une *jinnîa*, ou esprit malin; il y a en tous les deux quelque chose de surnaturel. Chez les Embe de l'Afrique Orientale, « c'est seulement grâce aux plus grossières superstitions que les vieillards peuvent maintenir leur suprématie sur les jeunes gens au sang bouillant »; en leur présentant un emblème magique, ils convainquent les guerriers que le destin et la chance de ceux qui vont combattre restent aux mains des seuls sages. On croit souvent aussi que les vieilles femmes possèdent un pouvoir surnaturel et dans ce cas, en dépit de la position subalterne de leur sexe en général, leur influence est presque aussi grande que celle du médecin[3]. D'après les croyances des indigènes du Victoria Occidental, les sorcières apparaissent toujours sous la forme d'une vieille femme[4]. Chez les Maoris, quelques vieilles femmes exercent la plus grande influence sur leurs tribus; on croit qu'elles possèdent une puissance de magie et de sorcellerie[5]. Chez les Abipones, dit Charlevoix, « les vieilles femmes se persuadent qu'elles sont de grandes sorcières; et il ne serait pas facile de les dissuader[6] ». En Arabie, aussi bien qu'au

1. Villot, *Mœurs, coutumes et institutions des indigènes de l'Algérie*, p. 47.
2. Schuermann, Aboriginal Tribes of Port Lincoln, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 226. *Cf.* Nelson, Eskimo about Bering Strait, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVIII. 34.
3. Chanler, *op. cit.* p. 247, 252.
4. Dawson, *Australian Aborigines*, p. 52.
5. Angas, *Savage Life and Scenes in Australia and New Zealand*, I. 317.
6. Charlevoix, *History of Paraguay*, I. 406.

Maroc, on croit toujours que les vieilles femmes sont très versées dans la sorcellerie[1].

Les croyances relatives à la mort influent aussi sur le traitement des vieillards dont la vie touche à sa fin. Certaines tribus africaines traitent leurs vieillards avec la plus grande bonté, afin de s'assurer leurs faveurs après leur mort[2]. Un missionnaire, en Afrique Orientale, entendit un nègre parler ainsi d'un vieillard : « Nous ferons tout ce qu'il dira, car il va bientôt mourir[3] ». « Lorsque les Omahas se trouvaient éloignés de leurs villages permanents, ils n'osaient abandonner les vieillards dans les prairies, parce qu'ils redoutaient le châtiment de Wakanda[4] »; il semble ici que Wakanda ait personnifié, du moins au début, les fantômes des morts. Le Niase est égoïste jusqu'en son respect pour les vieux, car il espère que ceux-ci, une fois morts, le protègeront et l'assisteront[5]. Si l'on respecte tant la vie humaine en Chine, et si l'on y traite si charitablement les vieillards, les infirmes, les malades près de la tombe, c'est en grande partie « parce qu'on croit que les fantômes peuvent à tout moment intervenir dans les affaires et le sort des humains, soit pour leur bien, soit pour leur mal[6] ». On nomme si souvent ensemble le respect des vieillards et le culte des morts que l'on est tenté de croire à l'existence d'une liaison intrinsèque entre eux. Prescott remarque au sujet des Dakotas : « Quelques Indiens ressentent beaucoup de vénération pour la vieillesse, mais tous en ressentent pour les morts[7] ». Le culte des ancêtres est un caractère distinctif du système religieux de la Guinée du Sud : « le profond respect qu'on éprouve pour les personnes âgées se transforme, après leur mort, par une opération bien naturelle de l'esprit, en une révérence mêlée d'idolâtrie[8]. » «Les Barotsé adorent surtout les mânes de leurs ancêtres...

1. Niebuhr, *Travels in Arabia*, II. 216.
2. Arnot, *op. cit.* p. 78, note.
3. Lippert, *Kulturgeschichte der Menschheit*, I. 229.
4. Dorsey, Omaha Sociology. dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III, 369. *Cf. ibid.* p. 275.
5. Modigliani, *Viaggo a Nias*, p. 467.
6. De Groot, *op. cit.* (vol. IV), II. 450.
7. Prescott, dans Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, II. 196.
8. Wilson, *Western Africa*, p. 392 *sq.*

Le respect témoigné aux parents, aux anciens, surtout aux aînés de la famille ou de la tribu, est apparenté au culte des ancêtres[1] ». Chez les Héréros, « le tombeau d'un père est le plus grand parmi les lieux sacrés, l'âme d'un père est l'oracle le plus souvent consulté[2] ». Les Aëtas des îles Philippines « ont un profond respect pour leurs vieillards et pour leurs morts[3] ». Les Ossètes « témoignent le plus grand amour et la plus grande vénération à leurs parents, à la vieillesse en général, et surtout à la mémoirs de leurs ancêtres[4] ». Dans ces derniers cas, il est cependant impossible de distinguer exactement la cause et les effets. Tandis que le culte des morts est dû, en premier lieu, au mystère de la mort, il est évident que la considération qu'on a éprouvée pour quelqu'un durant sa vie influe aussi sur la vénération qu'on témoigne à son âme désincarnée.

Il y a ainsi des raisons évidentes au lien qui existe entre la soumission filiale et les croyances religieuses, mais sa cause principale semble être l'extrême importance que l'on attache fréquemment aux malédictions et aux bénédictions des parents. Chez les Nandi de l'Afrique Centrale, « si un fils refuse d'obéir à son père en une affaire grave, le père le frappe de son manteau de fourrure. Ce geste équivaut à la plus sérieuse malédiction; il est réputé fatal au fils si celui-ci n'obtient son pardon, et il ne l'obtient qu'en sacrifiant une chèvre en présence de son père[5] ». Chez les Mpongués, il n'y a rien qu'une jeune personne craigne tant que la malédiction d'une personne âgée, et surtout celle d'un père vénéré[6] ». Les Baris et les Kunama sont convaincus que toute entreprise qui n'a pas reçu la bénédiction des vieillards doit échouer et que toute malédiction proférée par ces derniers est néfaste[7]. Chez les Bogo nul ne prend ou ne quitte un emploi, nul ne se lance dans une entreprise, nul ne contracte

1. Decle, *Three Years in Savage Africa*, p. 74 *sq.*
2. François, *op. cit.* p. 192.
3. Foreman, *op. cit.* p. 209.
4. Von Haxthausen, *Transcaucasia*, p. 414.
5. Johnston, *Uganda Protectorate*, II. 879.
6. Wilson, *Western Africa*, p. 393.
7. Munzinger, *Ostrafrikanische Studien*, p. 475.

un mariage sans avoir reçu la bénédiction de son père ou de son maître[1]. Lorsqu'un chef Héréro sent sa fin prochaine, « il appelle ses fils à son chevet et leur donne sa bénédiction[2] ». Un proverbe mauresque dit : « Si les saints vous maudissent, les parents vous guériront; mais si les parents vous maudissent, les saints ne vous guériront pas. » Les anciens Hébreux croyaient que les parents, et surtout le père, pouvaient, par leurs malédictions ou leurs bénédictions, décider du sort de leurs enfants[3]; nous avons même des raisons de croire que la récompense promise par le cinquième commandement aux enfants respectueux était, à l'origine, la conséquence des bénédictions parentales. Nous rencontrons également l'idée primitive dans l'*Ecclésiastique*, où il est dit : « Honore ton père et ta mère à la fois en paroles et en actes, afin que leur bénédiction soit sur toi. Car la bénédiction du père fonde la maison des enfants; mais la malédiction de la mère en sape les assises[4] ». Dans la Grèce antique régnait également cette croyance que la bénédiction des parents apporte la prospérité, tandis que la ruine est amenée par leurs malédictions. Platon dit dans ses «Lois»: « Il n'est personne, ni parmi les dieux, ni parmi les hommes doués de sens, qui puisse conseiller à qui que ce soit de négliger ses parents... Si quelqu'un garde chez lui comme un trésor son père ou sa mère, ou des aïeux chargés d'ans, qu'il soit bien persuadé qu'aucune statue n'a le pouvoir de lui accorder ses requêtes plus sûrement que de tels hôtes siégeant à son foyer, si du moins il sait les honorer d'une manière convenable... Lorsque Œdipe, au rapport de la tradition, fut en butte au mépris de ses fils, il les chargea de malédictions que les dieux, nul ne l'ignore, écoutèrent et accomplirent. Amyntor, dans sa colère appela des malédictions sur la tête de son fils Phénix, Thésée, sur celle d'Hippolyte; et d'autres en grand nom-

1. Munzinger, *Sitten der Bogos*, p. 90 *sq.*
2. Andersson, *Lake Ngami*, p. 228.
3. *Genèse*, IX. 25 *sqq.*; XXVII. 4, 19, 23, 25, 27 *sqq.*; XLVIII. 9, 14 *sqq.*; XLIX. 4, 7 *sqq. Juges*, XVII. 2. *Cf.* Cheyne, Blessings and Cursings dans *Encyclopædia Biblica*, I. 592. Nowack, Blessing and Cursing, dans *Jewish Encyclopedia*, III. 244.
4. *Ecclésiastique*, III. 8 *sq. Cf. ibid.* III. 16.

bre invoquèrent pareillement sur leurs enfants le courroux des dieux. Or l'événement fit assez voir que les dieux prêtent l'oreille aux imprécations des parents contre leurs enfants : car de tout autre elles seraient moins funestes à ceux-ci que la malédiction paternelle, et c'est justice. Si donc nous constatons que les prières d'un père et d'une mère, alors que leurs enfants leur donnent des marques de mépris, sont entendues des dieux, et si nous tenons que cela est naturel, comment supposer que leurs prières seront moins efficaces pour le bien que pour le mal, et que les dieux n'y seront pas attentifs si, dans la joie de leur cœur, se sentant honorés par leurs enfants, ils les recommandent à la bienveillance divine?... C'est pourquoi, si un homme traite ainsi qu'il sied son père, son grand-père ou ses autres parents âgés, il possèdera en eux la plus puissante des images capables de lui attirer la faveur des dieux[1] ». A l'origine, l'efficacité des malédictions ou des bénédictions des parents était attribuée à un pouvoir magique, lequel résidait dans la parole proférée, et leurs Erinyes, non moins terribles que celles des hôtes négligés[2], n'étaient que la personnification de leurs formules imprécatoires[3]. Mais ici, de même qu'en d'autres cas déjà cités, l'accomplissement de la malédiction ou de la bénédiction fut peu à peu considéré comme un acte de justice divine. D'après Platon, « Némésis, la messagère de la justice, » guette les paroles malséantes adressées à un parent[4]; et selon Hésiode, si quelqu'un fait des reproches à un père ou à une mère âgés, « Zeus lui-même est courroucé, et il finit par le payer de ses mauvaises actions en faisant tomber sur lui un dur châtiment[5] ». Il semble aussi hors de doute que les *divi parentum* des Romains, comme leurs *dii hospitales*, n'étaient autre chose que des malédictions personnifiées. Car il est dit que « si

1. Platon, *Leges*, XI. 930 *sq. Cf. ibid.* IV. 717.
2. Eschyle, *Eumenides*, 545 *sqq.*
3. Voyez l'*Iliade*, XXI, 412 *sq.* Sophocle, *Œdipus Coloneus*, 1299, 1434. Von Lasaulx, *Der Fluch bei Griechen und Römern*, p. 8. Müller, *Dissertations on the Eumenides*, p. 155 *sqq.* Rohde, Paralipomena, dans *Rheinisches Museum für Philologie*, 1895, p. 7.
4. Platon, *Leges*, IV. 717.
5. Hesiode, *Opera et dies*, 331 *sqq.* (329 *sqq.*).

un fils bat l'un de ses parents, et que celui-ci crie, le fils sera livré aux dieux parentaux pour être anéanti[1] ». En Russie, dans les familles aristocratiques, les enfants craignent mortellement les malédictions de leurs pères[2]; et les paysans croient encore que le mariage accompli sans le consentement des parents doit amasser sur la tête des jeunes époux la colère du ciel[3]. Quelques Slaves du Sud affirment que, si un fils n'accomplit pas la dernière volonté de son père, l'âme de ce dernier le maudira du fond de son tombeau[4]. Les Serbes ont ce dicton : « Hors du respect pour les vieillards, il n'y a pas de salut[5] ».

Dans plusieurs cas, les sanctions qui s'attachent à la conduite des enfants semblent provenir de la croyance aux malédictions et aux bénédictions des parents, bien que la cause n'en soit pas expressément indiquée. Suivant les idées de l'Inde antique, un père, une mère ou un maître spirituel sont égaux aux trois Védas, égaux aux trois dieux Brahma, Vichnou et Siva[6]. Un homme qui ne leur marque aucun respect, ne tire aucun profit des observances religieuses. Tandis qu' « en honorant sa mère, il gagne le monde présent; en honorant son père, il s'assure le monde des dieux; et en obéissant strictement à un maître spirituel, il s'ouvre l'accès du monde de Brahma[7] ». De même qu'en Grèce celui qui avait porté la main sur ses parents était regardé comme souillé par une malédiction[8], de même, d'après la loi sacrée de l'Inde, ceux qui se querellent avec leur père, ceux qui délaissent père, mère, ou maître spirituel, polluent toute compagnie, et ils ne sauraient être admis à une offrande Srâddha[9]. Ceux qui ont frappé une de ces trois personnes ne peuvent être réadmis avant d'avoir été purifiés par de l'eau puisée

1. Servius Tullius, dans Bruns, *Fontes Juris Romani antiqui*, p. 14, et Festus, *De verborum significatione*, v r. *Plorare* : « Si parentem puer verberit, ast olle plorassit, puer divis parentum sacer esto ». *Cf.* Leist, *Alt-arisches Jus Civile*, I. 184.
2. Je dois ce renseignement au prince Kropotkine.
3. Kovalewsky, *Modern Customs and Ancient Laws of Russia*, p. 37.
4. Krauss, *op. cit.* p. 119.
5. Maine, *Early Law and Custom*, p. 243
6. *Institutes of Vishnu*, XXXI. 7. *Laws of Manu*, II. 230.
7. *Institutes of Vishnu*, XXXI. 9 *sq. Cf. Laws of Manu*, II. 233 *sq.*
8. Platon, *Leges*, IX, 881.
9. *Institutes of Vishnu*, LXXXII. 28 *sqq.*

dans un fleuve ou un lac sacrés[1]. Le péché de désobéissance filiale se purge avec des grains d'ogre, comme les aliments qui ont été léchés par des chiens ou des cochons, souillés par des corbeaux ou des hommes impurs[2]. Dans le *Dhammapada* on dit que celui qui toujours soigne et toujours révère les vieillards, verra augmenter sa vie, sa beauté, son bonheur et sa puissance[3]. Les Coréens croient que « les plus riches récompenses sur la terre et le plus beau paradis dans l'au-delà attendent les enfants qui remplissent leurs devoirs filiaux », tandis que, « la malédiction et la disgrâce en ce monde, et l'enfer le plus cuisant dans l'autre, sont les châtiments des enfants désobéissants et négligents[4] ». Il semble que chez les anciens Egyptiens ait régné cette idée qu'un fils, s'il accepte la parole de son père, pour cette raison atteindra la vieillesse[5]. Ce qui suit est l'exhortation d'un Aztèque à son fils : « Garde-toi d'imiter l'exemple de ces mauvais fils qui, comme des bêtes dénuées de raison, ne respectent pas leurs parents, n'écoutent pas leurs conseils et ne se soumettent pas à leurs directions; car quiconque marche sur leurs traces aura une fin malheureuse, mourra d'une mort subite ou désespérée, ou sera tué et dévoré par les bêtes féroces[6] ». Et si un Aztèque se mariait sans l'approbation de ses parents, on croyait que quelque malheur viendrait le punir[7]. Les Aléoutes croyaient que ceux qui entouraient de sollicitude les hommes faibles et âgés, n'attendant que leurs bons conseils en échange, vivraient longtemps et seraient heureux à la chasse et à la guerre; et devenus vieux à leur tour, ils ne seraient pas non plus négligés[8]. Aux îles Tonga « le manque de respect à l'égard d'un parent est presque un sacrilège envers les dieux »; et témoigner du respect à ses chefs « est un des devoirs les plus sacrés; ne pas l'accomplir, c'est s'exposer à être puni par les dieux aussi sévèrement que si le manque d'égards

1. *Vasishtha*, XV. 19 *sq.*
2. *Baudhâyana*, III. 6. 5. *Institutes of Vishnu*, XLVIII. 20.
3. *Dhammapada*, 109.
4. Griffis, *Corea*, p. 236.
5. *Precepts of Ptah-Hotep*, 39.
6. Clavigero, *op. cit.* I. 332. Torquemada, *Monarchia Indiana*, II. 493.
7. Torquemada, *op. cit.* I. 415.
8. Veniaminof, cité par Petroff, *loc. cit.* p. 155.

s'adressait à eux[1] ». Dans ces mêmes îles, on attribue la plus grande efficacité aux malédictions prononcées par un supérieur[2].

Pourquoi les malédictions et les bénédictions des parents sont-elles réputées posséder un pouvoir si extraordinaire? Le mystère de la vieillesse et la proximité de la mort l'expliquent sans doute. Ainsi qu'il appert de plusieurs des cas déjà cités, ce ne sont pas seulement les parents, mais les gens âgés en général que l'on croit capables de réaliser leurs souhaits bons ou mauvais; et cette capacité est supposée augmenter quand la vie tire à sa fin. Le Héréro « ne connaît d'autre bénédiction que celle de son père à son lit de mort[3] ». Les anciens Teutons pensaient que la malédiction d'un mourant était la plus terrible de toutes[4]. La même idée était répandue chez les anciens Arabes[5]; et chez les Hébreux, ce privilège mystique qu'avait le père de décider du bonheur ou du malheur de ses enfants se manifestait avec une particulière évidence quand ses jours étaient évidemment comptés[6]. Mais, en même temps, les bénédictions et les malédictions parentales possèdent une valeur intrinsèque due à la position supérieure des parents dans la famille, et au respect qu'on leur témoigne naturellement. L'influence que cette supériorité peut avoir sur l'efficacité des malédictions est mise en lumière par de nombreux faits. D'après la conception grecque, les Erinyes vengeaient les maux causés aux aînés par les plus jeunes, même frères et sœurs, mais la réciproque n'était pas vraie[7]. Les Arabes du Maroc prétendent que la malédiction d'un mari est aussi efficace que celle d'un père. Les insulaires de l'archipel Tonga croient que les malédictions n'ont aucun effet « si celui qui maudit est d'un rang considérablement inférieur à celui qui est maudit[8] ». De plus, là où le père

1. Mariner, *op. cit.* II. 237, 155.
2. *Ibid.* II. 238.
3. Ratzel, *History of Mankind*, II. 468.
4. Grimm, *Teutonic Mythology*, IV. 1690.
5. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 139, 191.
6. Cheyne, dans *Encyclopædia Biblica*, I. 592.
7. *Iliade*, XV. 204 : « Tu sais que les Erinyes suivent toujours le premier-né afin de l'assister ». *Cf.* Müller, *Dissertations on the Eumenides*, p. 155 *sq.*
8. Mariner, *op. cit.* II. 238.

était investi de fonctions sacerdotales, ce qui était le cas dans le monde antique civilisé, ses bénédictions et ses malédictions étaient, par cela même, particulièrement efficaces[1].

Cependant, les faits que nous avons examinés jusqu'ici ne sauraient suffire à expliquer le développement extraordinaire de l'autorité paternelle dans le monde antique. Si grande qu'on la conçoive, l'influence que les croyances religieuses et superstitieuses exercent sur l'autorité paternelle est, comme nous venons de le voir, d'un caractère surtout réactif. La bénédiction d'un père ne serait pas si recherchée, ni sa malédiction si redoutée, s'il était un personnage moins important dans la famille. De fait, comme le remarque avec à propos Sir Henry Maine, le pouvoir du père est plus vieux que la coutume de l'adorer : « Pourquoi le père mort serait-il plus adoré que n'importe quel autre membre de la famille, s'il n'en avait été durant sa vie le personnage le plus éminent, on peut dire le plus terrible[2] ? ». Nous devons admettre qu'il y a un lien quelconque entre l'organisation de la famille et la constitution politique d'une société. Aux premières étapes de la civilisation, sauf cependant aux toute premières, le clan atteint fréquemment une importance si prédominante que le chef de chaque famille séparée ne peut plus réclamer qu'une parcelle très réduite d'autorité. Mais, comme le montrera un autre chapitre, cet état de choses changea quand les clans et les tribus se furent fondus en un Etat. Le nouvel Etat tendait à affaiblir et à détruire le système de clans, tandis qu'en même temps les liens familiaux se resserraient. Il semble que, dans la société primitive, il y ait eu antagonisme entre la famille et le clan. Là où l'esprit de clan est très fort, il empiète sur le sentiment familial ; et là où il se relâche, la famille y gagne. Grosse a donc probablement raison lorsqu'il dit que le père ne devint un patriarche, au vrai sens du mot, qu'en qualité

1. *Cf.* Nowack, dans *Jewish Encyclopedia*, III. 243 *sq.*

2. Maine, *Early Law and Custom*, p. 76.

d'héritier de l'autorité qui appartenait d'abord au clan[1].

Mais tandis qu'à ses débuts l'Etat affermit la famille en affaiblissant le clan, il marqua dans la suite en se développant une tendance différente. Quand la vie nationale devint plus intense, quand les membres des diverses familles se rapprochèrent davantage les uns des autres dans la poursuite d'un but commun, la famille perdit encore de son importance. On a observé qu'en Angleterre et en Amérique, où la vie politique est à son plus haut point, le respect des enfants pour leurs parents est à un niveau particulièrement bas[2]. D'autres facteurs, inhérents au progrès de la civilisation, contribuèrent aussi à la déchéance du pouvoir paternel : extinction du culte des ancêtres, affaiblissement de certaines croyances superstitieuses, déclin de l'influence religieuse, enfin et surtout diffusion à travers tout l'Etat d'une sympathie mutuelle plus vive, qui ne pouvait permettre que la liberté des enfants fût sacrifiée au despotisme de leurs pères.

1. Grosse, *Die Formen der Familie*, p. 219.

2. Monier-Williams, *Indian Wisdom* p. 440, n. 1.

CHAPITRE XXVI

LA SUJÉTION DES ÉPOUSES

Chez les races inférieures, en règle générale, une femme est toujours plus ou moins dans un état de dépendance. Quand par le mariage elle s'émancipe de la puissance de son père, c'est d'ordinaire pour passer sous la puissance de son mari. Toutefois l'autorité de l'époux sur l'épouse varie extrêmement selon les différents peuples.

On dit fréquemment de l'épouse qu'elle est la propriété ou l'esclave de son mari. Aux îles Fidji « les femmes sont tenues en grande sujétion... On peut les vendre à volonté, comme n'importe quel autre bien, et un fusil en est le prix ordinaire[1] ». La femme Caraïbe est toujours asservie aux mâles de sa famille. «Pour son père, son frère ou son mari elle est toujours une esclave; et il est rare qu'elle possède aucun pouvoir de disposer d'elle-même[2] ». Plusieurs tribus indiennes de l'Amérique du Nord ont la réputation de traiter leurs femmes à peu près comme elles traitent leurs chiens[3]. Chez les Chochones, « l'homme est l'unique propriétaire de ses femmes et de ses filles; il peut les troquer, ou disposer d'elles de quelque manière qu'il juge bonne[4]». Chez les Wanika de l'Afrique orientale, une femme « est un jouet, un outil, une esclave au pire sens du mot; elle n'est vraiment pas mieux traitée que ne

1. Wilkes, *U. S. Exploring Expedition*, III. 332.

2. Brett, *Indian Tribes of Guiana*, p. 353.

3. Harmon, *Journal of Voyages in the Interior of North America*, p. 344.

4. Lewis and Clarke, *Travels to the Source of the Missouri River*, p. 307.

serait un animal[1] ». On rencontre dans la littérature ethnographique plusieurs constatations du même genre[2].

Il semble néanmoins que, même dans les cas où le pouvoir de l'époux sur l'épouse est réputé absolu, la coutume n'a pas laissé celle-ci entièrement dépourvue de droits. On dit des indigènes australiens en général que « le mari est le propriétaire absolu de sa femme (ou de ses femmes)[3] »; des indigènes de l'Australie Centrale, que « chaque père de famille gouverne d'une manière absolue son petit cercle[4] »; de certaines tribus de l'Australie Occidentale, que l'état d'esclavage dans lequel y sont tenues les femmes est vraiment déplorable, et que la seule présence de leurs maris les fait trembler[5]. Mais nous avons des raisons de croire qu'il y a quelque exagération dans ces rapports, et ils ne peuvent certainement pas s'appliquer à toute la race australienne. Nous avons remarqué déjà que la coutume n'octroie pas réellement au mari australien la pleine liberté de tuer sa femme[6]. Pour la punir, ou pour divorcer, il doit quelquefois obtenir le consentement de la tribu[7]. Il y a même des cas où une femme dont le mari lui a été infidèle peut se plaindre de sa conduite aux anciens de la tribu, et il peut être appelé à l'expier[8]. Dans le Nord-Ouest du Queensland Central, ce n'est qu'en une seule et unique occasion que les femmes sont autorisées à infliger elles-mêmes des châtiments aux

1. New, *Life, Wanderings, and Labourings in Eastern Africa*, p. 119.

2. Gibbs, Tribes of Western Washington and Northwestern Oregon, dans *Contributions to N. American Ethnology*, I. 198. Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's* I. 104 (Indiens du Brésil). Reade, *Savage Africa*, p. 548 (Nègres de l'Afrique Equatoriale). Proyart, History of Loango, dans Pinkerton, *Collection of Voyages and Travels*, XVI. 570 (Nègres de Loango). Andersson, *Notes on Travel in South Africa*, p. 230 (Ovambo). Castrén, *Nordiska resor och forskningar*, I. 310; II. 56 (Ostyaks). Dans tous ces exemples on dit que les femmes sont considérées comme de simples articles de commerce, ou comme des esclaves, ou tenues dans un état de dépendance touchant à l'esclavage. Dans d'autres cas, les femmes sont, paraît-il, opprimées par leurs maris ou traitées comme des êtres infériejrs (Waitz [Gerland], *Anthropologie der Naturvölker*, III. 100 [Indiens de l'Amérique du Nord]; VI. 626 [Mélanésiens]. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, I. 121 [Indiens Lièvre et Mouton]. Powers, *Tribes of California*, p. 133 [Y uki]. Tuckey, *Expedition to Explore the River Zaire*, p. 371. [Nègres]. Ling Roth, *Aborigines of Tasmania*, p. 54).

3. Curr, *The Australian Race*, I. 109.

4. Eyre, *Expeditions of Discovery into Central Australia*, II. 317.

5. Salvado, *Mémoires historiques sur l'Australie*, p. 279. Pour d'autres exemples semblables, concernant les indigènes australiens, voir Nieboer, *Slavery as an Industrial System*, p. 11.

6. *Supra*, p. 425.

7. Nieboer, *op. cit.* p. 17.

8. *Ibid.* p. 18.

hommes : à une certaine phase de la cérémonie d'initiation, « toute femme peut exercer son droit de châtiment sur tout homme qui peut l'avoir maltraitée, injuriée, ou « martelée », et dût-elle avoir attendu pour cela pendant des mois ou peut-être des années[1] ». Spencer et Gillen disent des indigènes de l'Australie Centrale « qu'ils n'ont certainement pas l'habitude de traiter les femmes avec une rigueur qui puisse être qualifiée d'excessive[2] ». Et diverses autorités nous assurent que, dans plusieurs tribus australiennes, les gens mariés sont souvent très attachés les uns aux autres, et continuent de l'être même en vieillissant[3]. Chez les indigènes de la Nouvelle-Galles du Sud, par exemple, « les maris sont, d'une façon générale, épris de leurs femmes et les femmes leur montrent de la fidélité et de l'affection[4] ». Bien mieux, des blancs qui ont vécu parmi les noirs rapportent qu'il y a des maris gouvernés par leurs femmes, même dans le désert australien[5].

On pourrait accumuler des exemples attestant que la soi-disant autorité absolue des maris sur leurs femmes ne doit pas être prise à la lettre. Au sujet des Indiens de la Guyane, Im Thurn remarque : « La femme est considérée comme le bien de l'homme au même titre que son chien, il peut même la vendre si cela lui plaît[6] ». Or, dans un autre passage, le même auteur reconnaît non seulement que les femmes peuvent exercer sur les hommes une influence considérable, bien que peu apparente, mais encore que « même si les hommes étaient enclins à les traiter cruellement — ce qui est en fait contraire à leur nature — l'opinion publique les en empêcherait[7] ». Touchant les Indiens des plaines des Etats-Unis, le colonel Dodge écrit : « Le mari est le propriétaire de sa femme. Il peut l'injurier, la battre, même la tuer sans contrôle.

1. Roth, *Ethnol. Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, p. 141, 176.
2. Spencer, and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 50.
3. Stirling, *Report of the Horn Expedition to Central Australia*, Anthropology, p. 36. *Cf.* Westermarck, *History of Human Marriage*, II, 27.
4. Hill and Thornton, *Aborigines of New South Wales*, p. 7.
5. Calvert, *Aborigines of Western Australia*, p. 31.
6. Im Thurn, *Indians of Guiana*, p. 223.
7. *Ibid.* p. 215.

Elle est plus véritablement esclave que n'importe quel nègre avant la guerre de rebellion. » Mais à la page suivante nous apprenons que l'usage donne aux femmes mariées de la tribu « le droit absolu de quitter leurs maris et de devenir l'épouse d'un autre homme à la seule condition que le nouveau mari ait les moyens de payer leur prix[1] ». Chez les Tchépéyans, on dit que les femmes sont « au pouvoir des hommes comme n'importe quel objet en leur possession », ce qui n'empêche pas qu' « elles sont toujours consultées et possèdent une influence très considérable dans les relations commerciales avec les Européens, et autres affaires importantes[2]. » Chez les Mongols, une femme est « entièrement dépendante de son mari » ; pourtant, « à l'intérieur du ménage, les droits de l'épouse sont presque égaux à ceux de l'époux[3] ». Paulitschke nous dit que, chez les Somali, les Danakil et les Gallas, une femme n'a absolument aucun droit à l'égard de son mari, étant simplement une parcelle de propriété; mais par la suite nous apprenons qu'elle est son égale, et « maîtresse d'agir à sa volonté[4] ». Nous ne devons certainement pas conclure, comme Spencer, que là où les femmes sont échangeables contre des bœufs ou autres bêtes, on les regarde « naturellement » comme aussi dépourvues de droits personnels[5]. Le « prix de l'épousée » payé par le prétendant est un dédommagement aux parents pour la perte éprouvée en renonçant à leur fille, et une compensation des dépenses que leur coûta son entretien jusqu'au moment du mariage[6] : il ne confère pas au mari, par cela même, des droits absolus sur sa femme. Touchant certaines tribus de l'Afrique sud-orientale, Macdonald remarque : « Un homme obtient une femme en donnant au père de celle-ci un certain nombre de têtes de bétail. Ce n'est pas là un achat, au sens usuel du mot, bien qu'on

1. Dodge, *Our Wild Indians*, p. 205 *sq.*
2. Mackensie, *Voyages to the Frozen and Pacific Oceans*, p. CXXII *sq.* Schoolcraft, *Archives of Aboriginal Knowledge*, V. 176.
3. Prejevalsky, *Mongolia*, I. 69 *sqq.*
4. Paulitschke, *Ethnographie Nord ost-Afrikas*, p. 189, 190, 244.
5. Spencer, *Principles of Sociology* I. 750.
6. Westermarck, *History of Human Marriage*, II. 394.

l'appelle souvent ainsi. La femme ne devient pas un bien meuble. Elle ne peut pas être revendue, ni maltraitée au delà de certaines limites légales bien déterminées. Elle conserve certains droits à la propriété, et un intérêt dans le troupeau qui l'a payée, et qui reste une garantie de la bonne conduite du mari[1] ». Il y a même des peuplades où l'autorité du mari existe à peine, quoi qu'il ait eu à payer pour sa femme[2].

Il y a, dit-on, maints peuples où les corvées les plus pénibles sont imposées aux femmes. Chez les Koutchines, « les femmes sont littéralement des bêtes de somme pour leurs maîtres et seigneurs, tout le dur labeur est fait par elles[3] ». En voyage, le Karok californien charge sa femme, qu'il regarde comme un souffre-douleur, des fardeaux les plus lourds[4]. Chez les Kénisténos, la vie d'une femme est une succession ininterrompue de labeurs et de peines, « aussi les a-t-on vues quelquefois faire périr leurs filles en bas-âge, afin de leur épargner les misères qu'elles ont elles-mêmes endurées[5] ». « La condition des femmes chez les Chaymas », dit Humboldt, « de même que dans toutes les nations à demi-barbares, est un état de privation et de souffrance. Le plus dur travail est leur lot[6] ». Chez les indigènes australiens, « les femmes doivent endurer les corvées les plus pénibles du camp et de la marche, elles ont la plus pauvre nourriture et le plus dur labeur[7] ». Dans la partie orientale du centre africain, « les femmes occupent une position inférieure. Elles sont regardées comme des bêtes de somme, qui font le travail le plus dur[8] ». Chez les Kakhyens « les hommes ont le dégoût du travail, mais la vie des femmes, sans distinction de rang, est une vie de corvées[9] »; et ainsi de suite[10]. Pourtant

1. Macdonald, *Light in Africa*, p. 159.

2. Par exemple les Navahos et les insulaires des Péliou (Westermarck *op. cit.* II 378, 404 n). Pour la situation des femmes chez ces peuples, voi *infra*, I. 634, 639.

3. Hardisty, Indiens Loucheux dans *Smithsonian Report*, 1866, p. 312.

4. Powers, *op. cit.* p. 23 *sq.*

5. Schoolcraft, *Archives of Aboriginal Knowledge*, V. 167.

6. Von Humboldt, *Personal Narrative of Travels*, III. 238.

7. Curr, *The Australian Race*, I. 110.

8. Macdonald, *Africana*, I. 35.

9. Anderson, *Mandalay to Momien*, p. 137.

10. Pour d'autres exemples, voir Mackensie, *Voyages to the Frozen and Pacific Oceans*, p. 147 (Indiens des Montagnes Rocheuses). Parker, dans Schoolcraft, *Archives*, V. 684 (Comanches). Im Thurn, *op. cit.* p. 215 (Indiens de Guyane). Keane, Botocudos, dans *Jour. Anthrop. Inst.* XIII, 206,

il semble que toutes ces constatations (et tant d'autres que l'on pourrait y joindre) n'expriment pas, si justes qu'elles soient d'ailleurs, l'entière vérité. Dans la société primitive chaque sexe a ses occupations propres. L'homme est responsable de la protection de la famille et, en dernier ressort, de son entretien. Ses occupations sont celles qui demandent de la force et de l'agilité, le combat, la chasse, la pêche, la confection des instruments de chasse et de guerre, et, fréquemment, l'abatage des arbres et la construction des huttes[1]. La femme peut le suivre pour le seconder dans ses expéditions, quelquefois même participer à la bataille[2]; et quand ils voyagent, elle transporte généralement les bagages. Mais ses principales occupations sont partout du domaine domestique : elle fournit le bois et l'eau, prépare les aliments, apprête les peaux, fait les vêtements, prend soin des enfants. En outre, elle approvisionne le ménage d'aliments végétaux, ramasse des racines, des baies, des glands et ainsi de suite; chez les peuples agriculteurs, très fréquemment elle cultive le sol. Tandis que l'élevage du bétail, né de l'habitude de la chasse, est en grande partie une occupation masculine[3], l'agriculture, née de l'habitude de recueillir graines et plantes, fut à l'origine confiée aux femmes[4].

Weddell, *Voyage towards the South Pole*, p. 156. Darwin, *Journal of Researches*, p. 216, et Bove, *Patagonia*, p. 131. (Fuégiens). Nieboer, *op. cit.* p. 13 *sqq.* (indigènes australiens). Williams and Calvert, *Fiji*, p. 145. Forster, *Voyage round the World*, II. 324 (natifs de Tana, des Nouvelles-Hébrides). Zimmermann, *Inseln des indischen und stillen Meeres*, II. 17 (Néo-Calédoniens), p. 105 (Néo-Irlandais). Lewin, *Wild Races of South-Eastern India*, p. 192 (Toungtha), 254 *sq.* (Koukis). Rowney, *Wild Tribes of India*, p. 214 (la plupart des tribus sauvages de l'Inde). Reade, *op. cit.* p. 51, 259, 545 (divers peuples africains). Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, II. 117 (Nègres). Valdau, Om Ba-kwileh folket, dans *Ymer*, V. 167, 169.

1. Voir Spencer, *Principles of Sociology*, I. 750 *sqq.*

2. Pour les femmes prenant part à la bataille, voir Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, I. 236 (Comanches). Powers, *op. cit.* p. 246 (Indiens Shastika de Californie), 253 (Indiens Modok de Californie). Waitz [Gerland] *op. cit.* III, 375 (Caraïbes), VI. 121 (Maoris). Wilkes, *op. cit.* V. 93 (insulaires de Kingsmill). Kotzebue, *Voyage of Discovery into the South Sea*, III. 171 (natifs de Radack).

3. Grosse, *Die Formen der Familie*, p. 92 *sqq.*

4. *Ibid.* p. 159. Hildebrand, *Recht und Sitte auf den verschiedenen wirthschaftlichen Kulturstufen*, p. 44 *sqq.* Dargun, Ursprung und Entwicklungsgeschichte des Eigenthums, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* V. 39, 110. Bücher, *Die Entstehung der Volkswirthschaft*, p. 36 *sqq.* Schurtz, *Das afrikanische Gewerbe*, p. 7. Ling Roth, Origin of Agriculture, dans *Jour. Anthr. Inst.* XVI, 119 *sq.* Havelock Ellis, *Man and Woman*, p. 5. Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 214. Von Schuetz-Holzhausen, *Der Amazonas*, p. 67 (Indiens Péruviens). Waitz, *op. cit.* III, 376 (Caraïbes). Prescott, dans Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, I. 235 (Dakotas). Colden, *ibid.* III. 191. Seaver, *Narrative of the Life of Mrs Mary Jemison*, p. 168 (Iroquois). Di-

Les diverses occupations de la vie sont ainsi réparties entre les sexes selon des règles; et bien que l'élaboration de ces règles ait été sans doute plus ou moins influencée par l'égoïsme du sexe fort, le principe essentiel d'où elles proviennent a des racines plus profondes. Elles sont, en somme, conformes aux indications que la nature elle-même a données. Soit, par exemple, l'usage, si cruel en apparence, d'employer les femmes comme bêtes de somme. A l'observateur superficiel — comme le remarque Pinart, en traitant spécialement des Indiens de Panama — il pourra sembler étrange, en vérité, que la femme aille chargée de lourds fardeaux, tandis que l'homme qui la précède ne porte rien d'autre que ses armes. Mais il lui suffira d'un peu de réflexion pour se rendre compte que l'homme a de bonnes raisons de se tenir libre et le plus mobile possible. La petite caravane est entourée de dangers : dans la traversée d'une savane ou d'une forêt, il se peut qu'un Indien ennemi apparaisse d'un moment à l'autre, ou que déjà un tigre ou un serpent soit à l'affût des voyageurs. De là, pour l'homme, la nécessité d'être constamment en alerte, et prêt en un instant à prendre ses armes pour se défendre, lui et sa famille, contre l'agresseur[1]. Dobrizhoffer écrit : « Les bagages étant tous confiés aux femmes, les Abipones voyagent armés seulement

Baluga-Negritos der Provinz Pampanga (Luzon) dans *Globus*, X I. 238. Z ller, *Kameru* , III. 58 (Banaka et Bapuku). Möller, Pagels, and Gleerup, *Tre ar i Kongo*, I. 129, 137 (Nègres Kuilu),. 270 (Bakongo). Valdau, dans *Ymer*, V. 165 (Bakwileh). Burrows, Natives of the Upper Welle District, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXVIII. 41 (Niam-Niam). New, *op. cit.* p. 114 (Wanika), 359 (Wataveta). Stuhlmann, *Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika*, p. 182 (Waganda). Pogge, *Im Reiche des Muata Jamwo*, p. 243 (Kalunda de M ssumba). Decle, *Three Years in Savage Africa*, p. 78, 79, 85 (Barotsés), 160 (Matabélés). Von Weber, *Vier Jahre in Afrika*, II. 195 (Zoulous). Il y a cependant des exceptions à la règle. Chez les Indiens Cr ks et (érok , le nombre des femmes que l'on voit au travail dans les plantations n'atteint pas le tiers de celui des hommes (Bartram, dans *Trans. American Ethn. Soc.* III. pt. I. 31). Chez les Wakamba, les deux sexes travaillent aux champs, tout le lourd travail, comme défricher et labourer la terre, étant fait par les hommes (Decle, *op. cit.* p. 493). Chez divers peuples, tout travail agricole demandant une force considérable est même dévolu au sexe mâle (Hildebrand, *op. cit.* p. 44 *sqq.* Havelock Ellis, *Man and Woman* p. 5). Dans l'Archipel Malais, les hommes surtout sont occupés au travail des champs (Ratzel, *History of Mankind.* I. 441). Dans les îles Kingsmill (Wilkes, *op. cit.* V. 91), Tonga (Cook, *Voyage to the Pacific Ocean*, I. 390 *sqq.*), et le groupe des Carolines (Cantova, cité *ibid.* I. 392, note), le sol est cultivé par les hommes. Chez les Gallas, « tandis que les femmes s'occupent des moutons et des bœufs dans les champs et veillent aux ruches d'abeilles, les hommes labourent, sèment et récoltent ». (Harris, *Highlands of A thiopia*, III. 47).

1. Pinart, cité par Nieboer, *op. cit.*, p. 21.

d'une lance, afin d'avoir toute liberté pour combattre ou chasser, si l'occasion se présente[1]. »

Quelle qu'ait été d'ailleurs, à l'origine, la raison d'assigner une occupation à l'un des sexes, et d'en exclure l'autre, toute restriction de ce genre a été dans la suite fort accentuée par la coutume, et souvent aussi par la superstition[2]. En Afrique, c'est une croyance répandue que les troupeaux tombent malades si les femmes s'en occupent[3]. Aussi chez la plupart des peuplades nègres les hommes seuls sont-ils autorisés à traire[4]. Dans l'Afrique sud-orientale, « une femme ne doit pas entrer dans le parc des troupeaux[5] ». Les Betchouanas ne permettent jamais aux femmes de toucher leurs bestiaux, il faut donc que les hommes conduisent eux-mêmes la charrue[6]. Dans l'Amérique du Nord, la coutume et la superstition indiennes ordonnent que la femme se tienne soigneusement à l'écart de tout ce qui appartient à la sphère d'action de son mari[7]. D'autre part, chez les Dakotas, « les hommes interviennent rarement dans le travail des femmes, et ils se gardent de leur porter assistance s'ils peuvent s'en dispenser, crainte d'être raillés et traités de femmes[8] ». En Abyssinie, « c'est une marque d'infamie pour un homme que d'aller au marché pour y acheter quoi que ce soit. Il ne lui est pas permis de porter de l'eau ni de cuire le pain ; mais il doit laver les habits appartenant aux deux sexes, et dans cette fonction les femmes ne peuvent l'aider[9] ». Dans la tribu des Béni Ahsen, au Maroc, les femmes du village que j'habitais furent complètement horrifiées de voir un de mes serviteurs indigènes aller chercher de l'eau ; à aucun prix elles ne voulaient lui permettre de faire ce qu'elles appelaient une besogne de femme. Le Groenlandais considère qu'il est scandaleux pour un

1. Dobrizhoffer, *Account of the Abipones*, II. 118. *Cf.* Wied-Neuwied, *Reise nach Brasilien*, II. 17, 37 (Botocudos). Giddings, *Principles of Sociology*, p. 266 *sq.*
2. Voyez Crawley, *Mystic Rose*, p. 49 *sq.*
3. Schurtz, *Das afrikanische Gewerbe*, p. 10.
4. Ratzel, *op. cit.* II. 419.
5. Macdonald, *Light in Africa*, p. 221.
6. Holub, Central South African Tribes, dans *Jour. Anthr. Inst.* X. 11.
7. Waitz, *op. cit.* III. 100.
8. Prescott, dans Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, III. 235.
9. Bruce, *Travels to Discover the Source of the Nile*, IV. 474.

homme d'intervenir dans les occupations féminines. Quand il a porté son butin à terre, il ne s'en inquiète pas davantage, « car ce serait une flétrissure à sa réputation si seulement il tirait un phoque hors de l'eau[1] ». Chez les Bakongo, un homme serait tourné en dérision par les femmes elles-mêmes s'il manifestait le désir de les aider dans leur travail des champs[2]. On croit quelquefois que le succès de l'agriculture dépend d'une qualité magique chez la femme, intimement liée à la grossesse[3]. Quelques Indiens de l'Orénoque disaient au Père Gumilla : « Quand les femmes plantent le maïs, la tige donne deux ou trois épis; quand elles plantent le manioc, il donne deux ou trois paniers de racines; et ainsi tout est multiplié. Pourquoi? Parce que les femmes savent faire les enfants et savent planter le blé de façon à assurer sa germination. Qu'elles le plantent donc, nous ne nous y entendons pas aussi bien[4] ».

Il est évident que cette stricte division du travail peut induire en erreur le voyageur étranger : il voit les femmes peiner à l'ouvrage, tandis que les hommes les regardent faire, bras croisés, et il ne songe pas que le tour de ces derniers viendra, dans leur sphère propre d'activité. On prend pour tyrannie de la part des hommes ce qui est en grande partie dû à la force de la coutume, et c'est ainsi que l'épouse est réputée l'esclave abjecte de son mari un être dépourvu de tous droits. Cependant, si fortement que s'accuse la différenciation du travail, et si pénibles que soient ses effets pour la femme, elle est en elle-même une source de droits, car elle assure à l'épouse une part d'autorité dans le cercle qui est exclusivement le sien. Chez les Banaka et les Bapuku, l'épouse, encore qu'on la représente comme la propriété et l'esclave de l'époux, n'en est pas moins une autocrate dans sa maison, et assez forte pour y défier son seigneur et maître[5]. Chez les

1. Nansen, *First Crossing of Greenland*, II. 313. Cranz, *History of Greenland*, I. 138, 154.
2. Möller, Pagels, and Gleerup, *op. cit.* I. 270.
3. Voir Payne, *History of the New World*, II. 8.
4. Gumilla, *El Orinoco ilustrado*, II. 274 *sq.*
5. Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 29 *sq.*

Indiens de l'Amérique du Nord, au rapport de Schoolcraft, « la hutte elle-même, avec tout son agencement, est l'enceinte où règne et gouverne l'épouse... Ici le mari n'a pas voix au chapitre[1] ». Plusieurs autres constatations du même genre suivront ci-dessous.

Nous avons donc des raisons de croire que l'autorité que les maris sauvages possèdent sur leurs épouses n'est pas toujours aussi considérable qu'on le dit. Et nous devons résolument rejeter comme erronée l'affirmation vague que les races inférieures, en général, tiennent leurs femmes dans un état de sujétion presque complète[2]. On sait, de plusieurs d'entre elles, que l'épouse, bien qu'au pouvoir de l'époux, y jouit d'une indépendance remarquable, qu'elle y est traitée avec considération, qu'elle y exerce sur son mari une influence qui n'est pas à dédaigner. Dans plusieurs cas, on la prétend son égale; et même, parfois, sa supérieure.

Chez plusieurs peuples indiens de l'Amérique du Sud, on a remarqué que les femmes occupaient une position respectée dans la famille ou la communauté[3]. Ainsi, chez les Goajires de Colombie, « dans une dispute ou une rixe de buveurs, les femmes empêchent souvent l'effusion du sang, en intervenant et en arrachant les armes des mains de leurs maris ou de leurs frères. Aussi est-on en parfaite sûreté lorsqu'on voyage avec des femmes; et si l'une, en cas de péril, assume la protection de l'étranger, il a toute chance de se tirer d'affaire indemne[4] ». Chez les Tarahumares du Mexique — en dépit de leur dicton qu'un homme vaut cinq femmes — la femme « occupe une position relativement élevée dans la famille, et aucun marché n'est jamais conclu avant que l'époux ait consulté son épouse en la matière[5] ». Chez les Navahos du Nouveau Mexique, les femmes « exercent une influence considérable[6] »; elles « sont

1. Schoolcraft, *Indian in his Wigwam*, p. 73.

2. Ainsi Meiners dit (*History of the Female Sex*, I, 2) : « Dans les nations sauvages, l'accession à l'état de mariage est pour la femme le commencement du plus cruel et du plus abject des esclavages. Pour cette raison beaucoup de femmes craignent le mariage plus que la mort ». Dans un ouvrage récent sur la famille primitive, un écrivain italien considère comme fondamental dans l'institution de la famille le fait que la femme est toujours et partout « sottoposta al più gravoso *mundium* maritale » (Amadori-Virgilj, *L'istituto famigliare nelle società primordiali*, p. 138).

3. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, III. 472 (Guaycurus), 530 (Morotocos). Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 332 (Bakaïri).

4. Simons, Exploration of the Goajira Peninsula, dans *Proceed. Roy. Geo. Soc.* N. S. VII. 792. Voir aussi Candelier, *Rio-Hacha*, p. 256.

5. Lumholtz, *Unknown Mexico*, I. 265.

6. Letherman, dans *Ann. Rep. Smithsonian Inst.* 1855, p. 294.

très indépendantes en ce qui concerne leurs devoirs domestiques et quittent leurs maris sous le plus léger prétexte de mésentente[1] »; « d'un commun accord, la maison et toutes les affaires domestiques appartiennent entièrement aux femmes[2]». Dans sa description des Indiens de l'Amérique du Nord, Grinnell remarque : « On pense ordinairement que la femme indienne est une simple esclave, mais dans la mesure de mes observations, et si loin que j'aie pu en étendre le champ, cette croyance me paraît entièrement erronée. Il est vrai que les femmes étaient les travailleurs du camp, qu'elles y faisaient tout l'ouvrage le plus rude et le moins excitant... mais elles n'étaient pas de simples servantes. Au contraire, leur position était très respectable. On les consultait sur beaucoup de sujets, non seulement par rapport aux affaires de famille, mais à une quantité de questions plus générales et plus importantes. Quelquefois les femmes étaient même admises dans les conseils, elles y prenaient la parole pour donner leur avis. ... Dans la conversation ordinaire de la famille, les femmes n'hésitaient pas à interrompre leurs maris et à en rectifier des propos, quand elles les jugeaient erronés; et les hommes les écoutaient avec une attention respectueuse, bien que, naturellement, ceci dépendît du rang de la femme, de son intelligence, etc.[3] ». Un autre observateur compétent, Ten Kate, proteste vigoureusement contre cette affirmation que les femmes sont traitées comme des bêtes de somme chez les Indiens de l'Amérique du Nord; et il déclare que leur condition, comparée à celle des femmes de classe inférieure en pays civilisés, est plutôt meilleure que pire[4]. Chez les Omahas, les femmes occupaient dans la société un rang égal à celui des hommes; le mari et la femme étaient tous deux à la tête de la famille et possédaient en commun la hutte, les vêtements, et ainsi de suite, de telle façon que l'homme n'en pouvait rien distraire si la femme n'y consentait[5]. Chez les Sénécas, «c'est ordinairement la partie féminine qui gouvernait la maison, et ses membres faisaient preuve d'un incontestable esprit de corps. Les provisions étaient en commun, mais malheur au mari ou à l'amoureux trop dénué de ressources ou d'industrie pour contribuer au ravitaillement ! Quel que fût le nombre des enfants ou des biens lui appartenant dans la maison, ces dames pouvaient lui enjoindre à n'importe quel moment de prendre sa couverture et de filer[6] ». « Si l'on s'en rapporte à l'évidence documentaire, dit Mooney, il paraît manifeste que les Chérokis avaient une coutume analogue à celle qui a été constatée chez les Iroquois et probablement chez d'autres tribus orientales, coutume par laquelle on soumettait au vote des femmes les questions importantes concernant la paix ou

1. Eaton, dans Schoolcraft, *Archives*, IV. 217.
2. Stephen, dans *American Anthropologist*, VI. 354.
3. Grinnell, *Story of the Indian*, p. 46 *sq. Cf.* Waitz, *op. cit.* III. 101 *sq.*
4. Ten Kate, *Reizen en onderzoekingen in Noord-Amerika*, p. 365. *Cf. ibid.* 459.
5. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 266, 366.
6. Morgan, *Houses and House-Life of the American Aborigines*, p. 65 *sq.* Voir aussi Dixon, *New America*, p. 46.

la guerre[1] ». Chez les Saliches, ou Têtes-Plates, « bien que les femmes soient employées aux plus durs travaux, elles ne sont, en aucune façon, traitées en esclaves, mais ont au contraire la considération et l'autorité[2] ». Chez les Noutkas, « les femmes sont consultées en matière de commerce et se trouvent, de fait, sur un pied d'égalité avec leurs maris, sauf qu'elles sont exclues de certaines fêtes et cérémonies publiques[3] ». Chez les Indiens de la région de Puget Sound, également, « on consulte toujours les femmes en matière commerciale avant de conclure un marché », et « elles acquièrent une grande influence dans la tribu[4] ». La femme Thlinkit n'est pas l'esclave de son mari; elle a des droits déterminés et dispose d'une influence considérable[5]. Chez les indigènes du cap Cross, elle possède même « une supériorité reconnue sur l'autre sexe[6] ». Chez les Tinneh de l'Ouest, « les femmes ne font qu'une portion équitable du travail, et leur avis a du poids dans la plupart des affaires[7] ». Dans l'archipel Kadiak, elles étaient tenues en grande estime et jouissaient de libertés étendues[8]. Chez les Kamtchadales, c'est elles qui avaient le commandement de toutes choses, et leurs maris étaient leurs dociles esclaves[9]. Nordenskiöld dit des Tchouktchis : « Le pouvoir de la femme semble très grand. Avant de conclure les marchés les plus importants, même en matière d'armes et d'engins de chasse, il est de règle de la consulter, et son avis lui est demandé. Elle peut échanger sous sa responsabilité bon nombre d'objets constituant l'outillage féminin, ou en disposer à son gré de quelque autre manière[10] ». Quand Bancroft, parlant des Esquimaux de l'Ouest, affirme que chez eux « le lot des femmes ne vaut guère mieux qu'un esclavage[11] », ce propos, à le bien prendre, n'implique guère plus que le fait qu'elle ont beaucoup de travaux durs à accomplir. D'après Seemann, « elles sont traitées, sinon comme des égales, du moins avec plus de considération que ne leur en marquent d'ordinaire les coutumes des nations barbares »; bien plus, « il n'est pas rare que la femme soit la principale autorité de la maison »; et « l'homme ne passe jamais un marché sans consulter son épouse, il s'empresse d'y renoncer dans le cas où elle ne l'approuve pas[12] ». Chez les Esquimaux de Point Barrow, « il semble que les femmes soient placées

1. Mooney, Myths of the Cherokee, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XIX. 489.

2. Hale, *U. S. Exploring Expedition Vol. VI. Ethnography and Philology*, p. 207.

3. Bancroft, *op. cit.* I. 196. *Cf.* Sproat, *Scenes and Studies of Savage Life*, p. 93, 95 (Ahts).

4. Bancroft, *op. cit.* I. 218.

5. Krause, *Tlinkit-Indianer*, p. 161.

6. Meares, *Voyages to the North-West Coast of America*, p. 323.

7. Dall, *Alaska*, p. 431.

8. Holmberg, *Ethnographische Skizzen über die Völker des russischen Amerika*, dans *Acta Soc. Scient. Fennicæ*, IV. 399.

9. Steller, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, p. 287.

10. Nordenskiöld, *Vegas färd kring Asien och Europa*, II. 144.

11. Bancroft, *op. cit.* I. 65 *sq.* L'autorité de Bancroft est probablement Armstrong, qui dit que les femmes sont, à tous égards et à toutes fins, les esclaves des hommes et qu'elles font la plus grande partie du travail extérieur, hormis la chasse et la pêche; mais il ajoute que, malgré cela, elles occupent une position plus haute et jouissent d'une considération plus grande qu'il n'est d'usage d'en accorder à leur sexe chez les sauvages (Armstrong, *Personal Narrative of the Discovery of the North-West Passage*, p. 195).

12. Seemann, *Narration of the Voyage of « Herald »*, II. 66.

sur le pied d'une parfaite égalité avec les hommes, tant dans la famille que dans la communauté. L'épouse est pour son mari une compagne de toute confiance et de chaque instant, sauf aux heures de la chasse, et il consulte son opinion dans tout marché ou entreprise importante[1]. De même, au Groenland, bien que la femme soit considérée très inférieure à l'homme, il ne l'opprime aucunement, et le mari consulte son épouse en toute matière d'importance[2].

Chez les Tangutans nomades, les droits de la femme dans le ménage parurent à Prejevalsky égaux à ceux des hommes[3]. On dit que, chez les Todas de l'Inde, « les femmes occupent dans la famille une position tout à fait différente de celle que lui assignent d'ordinaire les nations orientales. Elles sont traitées avec respect et disposent de beaucoup de liberté[4] ». Chez les Kandhs, les femmes « sont traitées sans exception avec respect; avec de particuliers honneurs les mères de famille, suivant l'usage général. On ne fait rien dans les affaires publiques ou privées sans les consulter, et elles exercent généralement sur les conseils de leurs tribus une puissante influence ». Une épouse peut quitter son mari à n'importe quel moment, excepté dans l'année qui suit son mariage, ou quand elle attend un enfant, ou dans l'année qui suit la naissance d'un enfant, sous cette réserve que le mari a le droit, quand elle le quitte, de réclamer immédiatement à son père toute la somme qu'il a payée pour elle[5]. Chez les paysans des provinces nord-ouest de l'Inde, la femme est un personnage influent dans le ménage, et non pas seulement un tâcheron. Rien ou presque rien ne se fait sans qu'elle l'apprenne et donne son avis. Si elle est maltraitée, le Conseil de la tribu la protège, et sa position n'est peut-être pas plus mauvaise, en somme, que celle de ses sœurs des autres parties du monde[6]. Chez les Kattis, les maris sont très soumis à leurs femmes[7]. Chez les Bhils, les femmes « ont une grande influence dans la société », et les maris ont toujours eu la réputation de laisser leurs femmes les dominer[8]. « Un Kol ou Ho », dit Hayes, « fait de son épouse une compagne régulière; elle est consultée dans toutes les difficultés et reçoit toute la considération due à son sexe[9]. » Le colonel Dalton ajoute : « Dans aucune autre partie du monde les femmes ne sont mieux traitées en général[10] ». Les Garos « sont de bons maris et, en général, leur conduite à l'égard du sexe faible est pleine de considération et de respect[11] ». Les Bodo et les Dhimals « traitent bien leurs femmes et leurs filles, leur montrent confiance et bonté[12] ». Le Santal « traite avec respect les membres

1. Murdoch, Ethnological Results of the Point Barrow Expedition, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 413.
2. Nansen, *First Crossing of Greenland*, II. 312.
3. Prejevalsky, *Mongolia*, II. 121.
4. Marshall, *A Phrenologist amongst the Todas*, p. 43.
5. Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 69, 132 *sq.*
6. Crooke, *North-Western Provinces of India*, p. 230 *sq.*
7. Rowney, *Wild Tribes of India*, p. 47.
8. Malcolm, *Memoir of Central India*, II. 180. Rowney, *op. cit.* p. 38.
9. Hayes, cité par Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 194. *Cf.* Bradley-Birt, *Chota-Nagpore*, p. 100 *sq.*
10. Dalton, *op. cit.* p. 194.
11. *Ibid.* p. 68.
12. Hodgson, *Miscellaneous Essays*, I. 150.

féminins de la famille[1] ». Chez les Koukis, les femmes sont généralement très considérées; « on leur demande leur avis, et elles ont une grande influence[2] ». Colquhoun remarque que, parmi les races indo-chinoises, l'égalité des sexes règne, et régnait bien avant que le bouddhisme ne se fût répandu dans le pays[3].

Chez les Nicobariens, « la position des femmes n'est et n'a jamais été, en aucune façon, inférieure à celle de l'autre sexe; elles contribuent largement à former l'opinion publique, discutent publiquement avec les hommes sur des sujets d'intérêt général pour le village, et leur opinion est examinée attentivement avant qu'une décision soit prise. En fait, on les consulte sur toutes choses, et le mari mené par sa femme n'est pas une rareté chez les Nicobariens[4] ». Crawfurd pense que, dans l'Archipel Malais, « le sort des femmes peut, somme toute, être regardé comme plus heureux que dans n'importe quel pays d'Orient »; elles s'associent aux hommes « en toutes circonstances, sur un tel pied d'égalité qu'il paraît surprenant dans l'état de la société[5] ». A Bali, elles sont absolument les égales des hommes[6]. Le Dayak témoigne un grand respect à sa femme, et lui demande toujours son opinion[7]; il la regarde « non comme une esclave, mais comme une compagne[8] ». Chez les Bataks, les femmes mariées exercent souvent une grande influence sur leur famille[9]. A Sérang, elles ont en toute matière des droits égaux à ceux des hommes, et sont en conséquence bien traitées[10]. Les femmes de Soulou « ont la réputation de gouverner leurs seigneurs et pèsent d'un grand poids sur le gouvernement par l'influence qu'elles exercent sur leurs maris[11] ».

En Mélanésie, les femmes doivent généralement faire un dur travail, elles tiennent lieu d'esclaves[12]; mais, dans diverses îles du moins, leur condition est par ailleurs assez bonne. Dans les îles occidentales du détroit de Torrès, « les femmes paraissent avoir voix à plusieurs chapitres; certes elles ne sont en aucune façon opprimées ou maltraitées[13] ». Dans quelques parties de la Nouvelle-Guinée leur position, telle que la décrivent les voyageurs, permet d'affirmer qu'elles sont tenues « en haute estime[14] ». « Elles ont largement voix au chapitre dans les affaires domestiques et, à l'occasion, dominent leurs maîtres »; on sent leur influence non seulement dans les affaires domestiques, mais aussi dans celles de l'Etat[15]. A Erromanga, dans les Nouvelles-Hébrides, bien que les

1. Hunter, *Annals of Rural Bengal*, I. 217. *Cf.* *Ymer*, V. p. XXIV.
2. Lewin, *Wild Races of South-Eastern India*, p. 254.
3. Colquhoun, *Amongst the Shans*, p. 234. *Cf.* Fytche, *Burma*, II. 72.
4. Kloss, *In the Andamans and Nicobars*, p. 242.
5. Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, I. 73.
6. Raffles, *History of Java*, II. p. CCXXXI.
7. Bock, *Head-Hunters of Borneo*, p. 210 *sq.*
8. Selenka, *Sonnige Welten*, p. 33. *Cf.* Wilkes, *op. cit.* V. 363.
9. Steinmetz, *Ethnol. Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, II. 299.
10. Riedel, *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 97.
11. Wilkes, *op. cit.* V. 343.
12. Nieboer, *op. cit.* p. 392 *sqq.* Waitz-Gerland, *op. cit.* VI. 626.
13. Haddon, dans *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, V. 229.
14. Ratzel, *op. cit.* I. 274.
15. Pitcairn, *Two Years among the Savages of New Guinea* p. 61. *Cf.* Bink, dans *Bulletin Soc. d'Anthrop.*

femmes fissent tout le dur travail des plantations, elles étaient dans l'ensemble bien traitées par leurs maris[1]. Il en va de même, dit-on, dans les îles Salomon[2]; dans la partie orientale de la Nouvelle-Géorgie, elles paraissent même ne pas travailler beaucoup[3]. En Micronésie, la position de la femme est vraiment bonne. Dans le groupe des Mariannes, « la femme est la maîtresse absolue dans sa maison, le mari n'osant disposer de rien sans son consentement »; bien plus, on dit que les hommes sont réellement gouvernés par leurs épouses, « les femmes jouissant de ces prérogatives qui dans la plupart des autres pays sont l'apanage des hommes[4] ». Dans les îles Péliou, les femmes sont sous tous les rapports les égales des hommes; l'homme le plus vieux d'une famille, ou Obokul, ne peut rien faire sans prendre l'avis des femmes les plus âgées[5]. Dans le groupe des Carolines, le sexe faible « jouit d'une estime publique parfaitement égale à celle de l'autre sexe[6] ». Chez les insulaires de Mortlock, la femme est absolument indépendante de son mari[7]. Dans les îles Kingsmill, une très grande considération est témoignée aux femmes : « elles semblent avoir le contrôle exclusif de la maison », tandis que tous les durs travaux sont accomplis par les hommes[8]. Chez les « insulaires de la ligne » (= de l'équateur : groupes Gilbert, Ellice, etc.), « on ne fait aucune différence entre les sexes; une femme peut voter et parler tout comme un homme, et en général ce sont les femmes qui tranchent les questions, à moins qu'il ne s'agisse d'une guerre contre une autre île[9] ». De même, dans plusieurs îles polynésiennes, leur position n'est en aucune façon mauvaise[10]. Dans l'archipel Tonga, « on témoigne aux femmes un respect considérable à cause de leur sexe, et indépendamment du noble rang qu'elles peuvent d'autre part occuper »; elles ne sont pas astreintes aux durs labeurs ni à aucun travail subalterne[11], et leur *status* social n'est pas inférieur à celui des hommes[12]. A Samoa, « elles sont tenues en grande considération, traitées avec beaucoup d'égards, et l'on ne supporte pas qu'elles fassent autre chose que ce qui appartient de droit à leur sexe[13] ». Dans la vallée de Typie, groupe des Marquises, toutes les faveurs possibles sont procurées aux femmes, exception faite des restrictions religieuses du tabou; elles sont exemptes de tra-

de Paris, XI. 392. Hagen, *Unter den Papua's*, p. 226, 243.

1. Robertson, *Erromanga*, p. 397.
2. Parkinson, *Zur Ethnographie der nordwestlichen Salomo Inseln* p. 4.
3. Somerville, Ethnogr. Notes in New Georgia, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXVI, 405 *sq.*
4. Moore, *Marriage Customs*, p. 187. Waitz, *op. cit.* V. pt. I, p. 107 *sq.*
5. Kubary, *Die socialen Einrichtungen der Pelauer*, p. 38 *sq. Cf Idem*, Die Palau-Inseln, dans *Journal des Museum Godeffroy*, IV. 43. Keate, *Account of the Pelew Islands*, p. 331.
6. Hale, *op. cit.* p. 73.
7. Kubary, Die Bewohner der Mortlock Inseln, dans *Mittheilungen der Geograph. Gesellsch. in Hamburg*, 1878-9, p. 261.
8. Wilkes, *op. cit.* V. 91.
9. Tutuila, dans *Jour. Polynesian Soc.* I. 269. Voir *supra*, p. 404, n 6.
10. Voir Waitz-Gerland, *op. cit.* VI. 120 *sqq.*
11. Mariner, *Natives of the Tonga Islands*, II. 97.
12. Erskine, *Cruise among the Islands of the Western Pacific*, p. 158.
13. Wilkes, *op. cit.* II. 148. *Cf.* Waitz-Gerland, *op. cit.* VI. 121.

vail et « nulle part elles ne sont plus conscientes de leur pouvoir[1] ». Rochon écrivait au sujet des Malgaches : « Ici, l'homme ne commande jamais en despote, pas plus que la femme n'obéit en esclave. La balance du pouvoir incline même du côté des femmes[2] ». Aujourd'hui, à Madagascar, la femme « n'est pas méprisée comme étant essentiellement inférieure à l'homme », mais elle prend sa part des peines et des joies de son mari, partage sa vie, tout comme le fait, chez nous, une épouse[3].

Nous tournant, finalement, vers le continent africain, nous trouvons que, parmi les races nègres, la femme, lourdement accablée de travail, et plus au moins servante de son mari, n'est pas du tout sans influence[4]. « En acquérant une connaissance plus intime des conditions de la vie de famille », observe Büttner, « nous constatons que, là comme ailleurs, les maris sont sous la pantoufle de leurs femmes, et ceux-là entre tous qui aiment à se poser aux yeux du monde comme des tyrans domestiques. En toute occasion, importante ou non, les femmes, y compris les tantes, ont leur mot à dire, et c'est lui qui fait pencher la balance[5]. Les femmes Monboutou, d'après Schweinfurth, témoignent à l'égard de leurs maris la plus haute indépendance; la position que les hommes occupent dans la maison est illustrée par la réponse qu'ils font, si on les sollicite de vendre quelque bibelot : « Oh ! demandez à ma femme : c'est à elle[6] ». Chez les Momvou, « les femmes sont les égales des hommes; elles vont chasser avec eux et les accompagnent à la guerre, prenant part au combat[7] ». Dans la tribu des Madis ou Morou de l'Afrique Centrale, « les femmes sont traitées avec respect et courtoisie par les hommes, qui toujours leur donnent la préférence, réservant pour elles les meilleures places et leur faisant d'autres politesses du même genre ». Les femmes discutent avec les hommes sur un pied d'égalité; elles sont consultées et honorées; et toute injure à une femme est vengée; bien plus, elle est fréquemment une cause de guerre[8]. Dans une maison hottentote, l'épouse est le chef suprême, et son mari n'a absolument rien à dire. « Tandis qu'en public les hommes tiennent la première place, à la maison ils ne peuvent même pas prendre d'un vase une gorgée de lait aigre sans la permission de leurs épouses. Si jamais un homme essayait de le faire, ses plus proches parentes lui infligeraient une amende, consistant en vaches et moutons, qui seraient ajoutés à la part de la femme[9] ». Chez les peuples de race berbère, les femmes exercent une influence consi-

1. Melville, *Typee*, p. 299.
2. Rochon, Voyage to Madagascar, dans Pinkerton, *Collection of Voyages and Travels*, XVI, 747. *Cf.* Waitz, *op. cit.* II. 438.
3. Little, *Madagascar*, p. 63.
4. Waitz, *op. cit.* II. 117. Ratzel, *op. cit.* II. 332. Buchner, *Kamerun*, p. 32 *sq.* Möller, Pagels, and Gleerup, *op. cit.* I. 171 (Lukungu). Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 29 (Banaka et Bapuku). Lang, *ibid.* p. 225 (Washambala). Burrows, *Land of the Pigmies*, p. 62 (Niam-Niam). Chanler, *Through Jungle and Desert*, p. 485 (Wakamba).
5. Büttner, cité par Ratzel, *op. cit.* II. 334.
6. Schweinfurth, *Heart of Africa*, II. 91.
7. Burrows, *op. cit.* p. 128.
8. Felkin, Notes on the Madi or Moru Tribe, dans *Proceed. Roy. Soc. Edinburgh*, XII. 329.
9. Hahn, *The Supreme Being of the Khoi-Khoi*, p. 19.

dérable sur les hommes. Chez les Guanches des îles Canaries, elles étaient très respectées[1]. Chez les Touaregs, « la femme est l'égale de l'homme, si même, par certains côtés, elle n'est dans une condition meilleure[2]. Chez les Béni Amer, un mari n'entreprend rien sans consulter sa femme, du bon plaisir de laquelle il dépend en grande partie[3]. Au sujet des Aoulâd Solîmân, tribu arabe du Sahara, Nachtigal remarque qu'il était curieux de voir combien ces voleurs et ces égorgeurs tant redoutés avaient peu de pouvoir dans leur propre maison[4]. Aussi bien dans le Sahara[5] qu'en Orient[6], les femmes bédouines jouissent d'une liberté considérable, et parfois gouvernent réellement leurs maris.

Toutes ces constatations n'impliquent certainement pas que le mari n'a sur sa femme aucun pouvoir reconnu; mais elles prouvent que son pouvoir n'est pas du tout illimité. Il est vrai que nos autorités parlent plutôt de libertés que la femme prend elle-même que de privilèges à elle octroyés par la coutume; mais, comme nous l'avons vu précédemment, les droits coutumiers sont toujours plus ou moins influencés par la pratique habituelle. Il faudrait ajouter que, dans plusieurs peuplades sauvages, le mari n'a le droit de divorcer que moyennant certaines conditions[7]; et qu'il en est de nombreuses chez qui la coutume ou la loi permet à la femme de se séparer de son mari soit pour quelque raison spéciale, soit, tout simplement, à volonté[8]. Dans certaines parties du centre africain oriental, le divorce peut avoir lieu si le mari néglige de coudre les vêtements de sa femme, ou si les conjoints se déplaisent mutuellement[9]. Chez les Shans de Birmanie, la femme a le droit d'abandonner un mari qui s'adonne à la boisson ou qui, de quelque autre manière, se conduit mal, et de retenir tous les biens et tout l'argent de la communauté[10]. Chez les Iroulas des monts Nilghiri, c'est principalement à la femme qu'il appartient d'opter pour le

1. Bory de St. Vincent, *Essais sur les Isles Fortunées*, p. 105. Mantegazza, *Rio de la Plata e Tenerife*, p. 630.
2. Dyveyrier, *Exploration du Sahara* p. 339. *Cf.* Chavanne, *Die Sahara*, p. 181. Hourst, *Sur le Niger et au pays des Touaregs*, p. 209.
3. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 325.
4. Nachtigal, *Sahara und Sudan*, II. 93.
5. Chavanne *op. cit.* p. 397.
6. Wallin, *Reseanteckningar fran Orienten*, III. 151, 152, 269. Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, II. 214, 226, 228.
7. Westermarck, *op. cit.* III. 286 *sqq.*
8. *Ibid.*, III. 280.
9. Macdonald, *Africana*, I. 140.
10. Colquhoun, *Amongst the Shans*, p. 295.

maintien de l'union, ou pour la séparation[1]. Chez les Savaras, indigènes des collines de la Présidence de Madras, « une femme peut quitter son mari *quand il lui plaît*[2] ». Voilà un état de choses qui, en vérité, diffère énormément de cette domination absolue que de hâtifs généralisateurs ont attribuée à cette entité : le mari sauvage.

On dit souvent que la civilisation d'un peuple peut être mesurée par la position qu'y occupent les femmes. Mais, en ce qui concerne du moins les premières étapes de la culture, cette opinion n'est pas confirmée par les faits. Chez beaucoup des races les plus inférieures, comprenant des peuplades comme les Veddahs, les indigènes des îles Andaman et les Bochimans, le sexe féminin est traité avec une considération beaucoup plus grande que chez la plupart des sauvages et des barbares supérieurs. Des voyageurs ont assez souvent remarqué que, de deux tribus voisines, c'est la moins civilisée qui servait d'exemple à l'autre sous ce rapport. « Chez les Bochimans, dit Fritsch, le sexe faible représente pour l'autre « des compagnes d'existence »; chez les A-bantou, « des bêtes de somme[3] ». Lewis et Clarke affirment que l'état de la femme dans une tribu sauvage n'est pas nécessairement en rapport avec les qualités morales de cette tribu. « Ceux d'entre les Indiens, disent-ils, qui traitent leurs femmes avec le plus de douceur et leur marquent le plus de déférence, ne sont, en aucune façon, les plus remarquables par leurs vertus... D'autre part, les tribus chez lesquelles les femmes sont le plus méprisées attestent la conception la plus haute de l'honneur, la plus grande libéralité, et toutes les bonnes qualités dont leur situation requiert l'exercice[4] ». Le fait que la condition de la femme, ou son indépendance relative, n'est pas du tout la mesure de la culture générale de la nation, apparaît aussi dans la comparaison de cer-

1. Harkness, *Description of a Singular Aboriginal Race inhabiting the Neilgherry Hills*, p. 92.
2. Fawcett, dans *Jour. Anthrop. Soc. Bombay*, I. 28.
3. Fritsch, *Die Eingeborenen Süd-Afrika's*, p. 444.
4. Lewis and Clarke, *op. cit.* p. 441.

taines races inférieures avec les peuples de civilisation archaïque.

En Chine, la condition de la femme a toujours été inférieure à celle de l'homme, et aucun sentiment généreux tendant à améliorer sa position sociale n'a été exprimé par les sages chinois[1]. Les enfants lui doivent le respect, mais elle, à son tour, doit à son mari l'obéissance d'un enfant[2]; une épouse est un personnage infiniment moins important qu'une mère dans l'échelle sociale chinoise[3]. Le mari n'a certes pas un pouvoir absolu sur sa femme : il ne peut pas la tuer ni la vendre sans son consentement[4], ni même divorcer, excepté pour certaines causes spécifiées par la loi[5]. Mais ces causes sont très élastiques; quand une femme a quelque défaut, on tient qu' « il n'est que juste et raisonnable de la mettre à la porte[6] ». Dans un livre renfermant la crème des écrits moraux des Chinois, et visant principalement les enfants, nous lisons : « Les frères sont comme des mains et des pieds. Une épouse est comme un vêtement. Quand les vêtements sont usés, nous pouvons leur en substituer des neufs. Quand les mains et les pieds sont coupés, il est difficile de les remplacer[7] ». Une femme, au contraire, ne peut sous aucun prétexte obtenir la séparation légale[8]. Confucius dit que « l'homme est le représentant du ciel et règne sur toutes choses. La femme doit obéissance aux instructions de l'homme, et l'aide à mettre ses principes en pratique. Pour cette raison, elle ne peut rien décider par elle-même, et elle est assujettie à la règle des trois obéissances. Jeune, elle doit obéir à son père et à son frère aîné; mariée, elle doit obéir à son mari; veuve, elle doit obéir à son fils[9] ». Au Japon, également, la femme était autrefois, du point de vue de la loi, un bien meuble

1. Legge, *Religions of China*, p. 107, 108, 111.
2. De Groot, *Religious System of China*, (vol. II) I. 550
3. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio*, I. 315, n. 3.
4. Doolittle, *Social Life of the Chinese*, II. 209.
5. Medhurst, Marriage, Affinity, and Inheritance in China, dans *Trans. Roy. As. Soc. China Branch*, IV. 25 *sq.* Gray, *China*, I. 219. Müller, *Reise der Fregatte Novara*, Ethnographie, p. 164.
6. Navarette, Account of the Empire of China, dans Awnsham and Churchill, *Collection of Voyages and Travels*, I. 73.
7. *Indo-Chinese Gleaner*, I. 164.
8. Gray, *op. cit.* I. 219.
9. Legge, *Chinese Classics*, I. 103 *sq.*

plutôt qu'une personne. « Ayant toute sa vie, sous le toit de son père, respecté ses supérieurs, on attend d'elle qu'elle apporte dans son nouveau domicile non l'amour, mais le respect. Elle doit toujours obéir, mais n'être jamais jalouse. Elle ne doit pas se mettre en colère, quelque personne qu'il plaise à son mari d'introduire à son foyer. Elle doit le servir à ses repas, elle doit marcher derrière lui, non à côté. Lorsqu'elle meurt, ses enfants assistent à ses obsèques, mais non le mari[1] ». Au Japon, un homme pouvait répudier sa femme pour les mêmes raisons qu'en Chine[2]; et jusqu'en l'année 1873, une femme ne pouvait obtenir la séparation légale[3]. Cependant, bien que l'épouse japonaise soit « la première servante de la maison », l'opinion cultivée, puis même l'opinion publique, ont exigé qu'elle fût traitée avec respect, si le mariage venait à être béni par la naissance d'enfants[4]. On la salue comme « l'honorable dame de la maison » et sa position passe pour être plus élevée que celle des femmes mariées en tout autre pays de l'Orient[5].

De plusieurs parties du monde antique nous connaissons la règle en cette matière, savoir : que le mari doit commander et la femme obéir. Le Seigneur dit à la femme : « Tes désirs se porteront vers ton mari, mais il dominera sur toi.[6]» Nous ne savons pas exactement quelle fut l'étendue du pouvoir du mari chez les Hébreux. Il pouvait divorcer si sa femme ne lui plaisait pas, « s'il avait trouvé en elle quelque impureté[7] », tandis qu'une femme ne pouvait légalement se séparer de son mari[8]. En des temps plus proches de nous, sa condition s'améliora évidemment[9]. Du point de vue des anciens Juifs, il est certainement surprenant de voir Sirach placer la compagnie d'une femme non seulement au-dessus de celle d'un ami, mais même au-dessus des enfants[10]. Le Talmud enjoint au mari d'aimer

1. Griffis, *Religions of Japan*, p. 124 *sq*.
2. Westermarck, *op. cit.* III. 304.
3. Rein, *Japan*, p. 424 *sq*.
4. *Ibid.* p. 425.
5. Norman, *The Real Japan*, p. 184. Griffis, *Religions of Japan*, p. 318.
6. *Genèse*, III. 16.
7. *Deutéronome*, XXIV, 1.
8. Josèphe, *Antiquitates Romanæ*, XV. 7. 10. Keil, *Manual of Biblical Archæology*, II. 174.
9. *Cf.* Klugmann, *Die Frau im Talmud*, p. 63 *sq*.
10. *Ecclesiastique*, XL. 19, 23. *Cf.* Montefiore, *Hibbert Lectures on the Religion of the Ancient Hebrews*, p. 491.

sa femme comme lui-même, et de l'honorer plus que lui-même[1], tout en prenant soin de ne pas se laisser gouverner par elle[2]; et l'épouse est aussi autorisée à demander le divorce dans certaines circonstances, par exemple si le mari refuse d'accomplir les devoirs conjugaux, s'il persiste à mener une vie désordonnée après le mariage, s'il reste impotent durant dix ans, s'il est atteint d'une maladie insupportable, ou s'il quitte pour toujours le pays[3].

Dans les Yasts de Zoroastre, une femme sainte se définit par ces traits : elle est « riche en bonnes pensées, en bonnes paroles, en bonnes actions, en bons principes, et obéissante à son mari », tandis que la femme infernale est « de mauvais principes et indocile à son mari[4] ». D'après la loi brahmanique, une femme doit, dans son enfance, être soumise à son père ; dans sa jeunesse, à son mari ; quand son seigneur est mort, à ses enfants : « une femme ne doit jamais être indépendante[5]. » Même dans sa propre maison, il ne lui est pas permis de rien faire « indépendamment »[6]. Tant qu'il vivra, elle doit obéir à l'homme à qui son père l'a donnée, ou à son frère avec la permission du père[7]. Elle ne doit jamais rien faire qui lui déplaise[8]; même s'il n'est pas vertueux ou s'il est infidèle, « un mari doit être constamment adoré comme un dieu par une épouse fidèle[9] ». Une femme qui se montre irrespectueuse envers son mari adonné à quelque passion mauvaise, ivrogne, ou malade, sera pendant trois mois abandonnée, privée de ses parures et de ses meubles[10]. Si une épouse obéit à son mari, elle sera pour cette seule raison louée dans le ciel[11]; mais si elle manque à ses devoirs envers lui, elle est honnie en ce monde, elle entre après sa mort dans le sein d'un chacal, et la maladie la punit de son péché[12].

1. Deutsch, *Literary Remains*, p. 56.
2. *Beza*, fol. 32 B, cité par Katz, *Der wahre Talmudjude*, p. 114.
3. Glasson, *Le mariage civil et le divorce*, p. 149 *sq.*
4. *Yasts*, XXII. 18, 36. *Cf. Dînâ-î Maînôg-î Khirad*, XXXIX. 38 *sq.*
5. *Laws of Manu*, V. 148. *Cf. ibid.* IX 2 *sq.*
6. *Ibid.* V. 147.
7. *Ibid.* V. 151.
8. *Ibid.* V. 156.
9. *Ibid.* V. 154.
10. *Ibid.* IX. 78.
11. *Ibid.* V. 155. *Cf. ibid.* IX. 29.
12. *Ibid.* V. 164; IX. 30.

Il n'y a aucune indication qu'une femme puisse, sous aucun prétexte, obtenir la séparation légale, bien qu'elle puisse impunément « montrer de l'aversion » à l'égard d'un mari banni, fou, eunuque, privé de force virile, ou affligé des maladies qui punissent les crimes[1]. De même, si elle est vendue ou répudiée par son mari, elle ne peut jamais devenir l'épouse légitime d'un autre homme qui l'aurait achetée ou reçue après sa répudiation[2]. Pourtant le mari n'est pas autorisé à divorcer à tort et à travers. Une épouse qui boit de l'alcool, qui se conduit mal, qui est rebelle, malade, malfaisante ou prodigue, peut à n'importe quel moment être supplantée par une autre; une femme stérile peut être supplantée dès la huitième année; celle dont tous les enfants meurent, dès la dixième; celle qui ne donne que des filles, dès la onzième; tandis qu'une femme malade qui est bonne envers son mari et vertueuse en sa conduite ne peut être supplantée que si elle-même y consent, et jamais elle ne devra recevoir d'affronts[3]. La règle « que la fidélité mutuelle soit continuée jusqu'à la mort », peut être considérée comme le sommaire de la loi suprême pour la femme et le mari[4]; les femmes doivent être honorées et parées par les maris qui désirent leur propre bonheur[5]. Divers passages du *Mahabharata* et du *Ramayana* indiquent que, dans l'Inde, les femmes étaient primitivement soumises à moins de restrictions sociales qu'elles ne le sont aujourd'hui sous les lois brahmaniques; elles jouissaient même de libertés considérables[6]. Et les chanteurs védiques ne connaissent pas de plus tendres relations que celles qui existent entre le mari et sa femme aimante et consentante, qui est louée comme « son foyer, le séjour chéri et le bonheur dans sa maison[7] ». Pourtant il est à remarquer que les déesses jouent un rôle très insignifiant dans le Véda[8]. A cet égard,

1. *Laws of Manu*, IX. 79.
2. *Ibid.* IX. 46. Voir aussi la note dans la traduction de Bühler, *Sacred Books of the East*, XXV. 335.
3. *Laws of Manu*, IX. 80 *sqq.*
4. *Ibid.* IX. 101.
5. *Ibid.* III. 55 *sqq.*
6. Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 316 *sqq.* Monier-Williams, *Indian Wisdom*, p. 437 *sq.*
7. Kaegi, *Rigveda*, p. 15.
8. Macddonell, *Vedic Mythology*, p. 124 *sq.*

le panthéon du peuple védique diffère essentiellement de celui des anciens Egyptiens[1], différence qui est peut-être due à la position remarquablement élevée que la femme paraît avoir occupée en Egypte[2]. En Grèce, également, une femme paraît avoir été, aux temps primitifs, dans la société homérique, un personnage plus influent et bien plus indépendant qu'elle ne l'est devenue par la suite[3]. A l'époque historique, sa position était simplement celle de l'esclave domestique; ses vertus consistaient à maintenir l'ordre dans son ménage et à obéir à son mari; son plus grand ornement était le silence[4]. Aristote, reflétant toujours fidèlement l'opinion la plus éclairée de son temps, donne la description suivante de ce qu'il regarde comme les rapports idéaux de femme à mari : « Une femme bonne et parfaite doit être maîtresse de tout à l'intérieur de la maison... mais la femme bien ordonnée regardera avec raison la conduite de son mari comme un modèle pour la sienne propre, et comme une loi pour elle-même, revêtue d'une sanction divine par le nœud du mariage et la vie commune... La femme doit même se montrer plus obéissante à la règle que si elle était entrée dans la maison comme une esclave achetée. Car elle a été achetée à un prix élevé afin de partager la vie du mari, de lui donner des enfants, et il ne saurait exister de lien plus haut ou plus sacré[5] ». De même aussi, d'après Plutarque, le mari doit gouverner sa femme, mais avec sympathie et bonté, comme l'âme gouverne le corps, non comme un maître dirige un domaine[6]. La loi invalidait tout ce que le mari faisait sur les conseils ou à la requête de sa femme, tandis que la femme ne pouvait, quant à elle, mener aucune affaire importante pour son compte, ni par testament

1. Maspero, *Dawn of Civilization*, p. 101 sq.

2. *Ibid.* p. 52. Maspero, *Life in Ancient Egypt and Assyria*, p. 11. Amélineau, *L'évolution des idées morales dans l'Egypte Ancienne*, p. 68 *sqq*, Flinders Petrie, *Religion and Conscience in Ancient Egypt*, p. 131 *sq.* Brugsch, *Aegyptologie*, p. 61 *sq.*

3. Hermann-Blümner, *Lehrbuch der griechischen Privatalterthümer*, p. 64 *sqq.* Mahaffy, *Social Life in Greece*, p. 53

4. Dickinson, *Greek View of Life*, p. 161. Döllinger, *The Gentile and the Jew*, II. 234. State of Female Society in Greece, dans *Quarterly Review*, XXII. 172 *sqq.*

5. Aristote, *Œconomica*, I. 7. *Cf. Idem*, *De animalibus historia*, IX. 1. 2 *sqq.*

6. Plutarque, *Conjugalia præcepta*, 33.

disposer de plus d'un boisseau d'orge[1]. Cependant, quelle qu'ait pû être l'étendue exacte de la puissance maritale en Grèce, elle n'était pas illimitée. A Athènes, une femme pouvait demander le divorce si elle était maltraitée par son mari : dans ce cas, il lui suffisait d'annoncer son désir devant l'archonte[2].

A Rome, aux temps anciens, le pouvoir que le père possédait sur sa fille était généralement, sinon toujours[3], transféré au mari par le mariage[4]. En se mariant, une femme passait *in manum viri*, comme épouse elle était *filiæ loco*, c'est-à-dire que légalement elle était la fille de son mari[5]. Et puisque le père de famille romain avait le *jus vitæ necisque* sur ses enfants, le mari avait naturellement le même pouvoir sur sa femme. Mais du fait qu'elle était privée de tous droits légaux nous ne devons pas conclure qu'elle était indignement traitée. Au contraire, elle avait généralement une position respectée et influente dans la famille[6]; et bien que le mari pût la répudier à volonté, on disait que, pendant cinq-cent-vingt ans *a condita urbe*, il n'y avait pas eu un seul divorce à Rome[7]. Comme le remarque Bryce, nous ne pouvons douter que le pouvoir étendu octroyé par la loi au mari « fût en fait restreint dans d'étroites limites, non seulement par l'affection, mais aussi par l'opinion publique vigilante d'une communauté relativement petite[8] ». Peu à peu, cependant, le mariage avec *manus* tomba en désuétude, et fut, sous l'Empire, généralement remplacé par le mariage sans *manus*, forme de mariage qui ne conférait à l'époux presque aucune autorité sur sa femme. Au lieu de passer sous son pouvoir, elle demeurait au pouvoir de son père; et puisque la loi récente tendait, comme nous l'avons vu,

1. Isée, *Oratio de Aristarchi hereditate*, 10. p. 259. Döllinger, *op. cit.* II. 234.
2. Glasson, *Le mariage civil et le divorce*, p. 152 *sq.* Meier u d Schömann *Der attische Process*, p. 512.
3. Rossbach, *Römische Ehe*, p. 64. Maine, *Ancient Law*, p. 155.
4. Ou, littéralement parlant, au père du mari, s'il était encore en vie (Rossbach, *op. cit.* p. 11).
5. Leist, *Alt-arisches Jus Civile*, I. 175. Maine, *op. cit.* p. 155.
6. Rossbach, *op. cit.* p. 35, 117.
7. Valère Maxime, II. 1 (*De matrimoniorum ritu*), 4. Aulu-Gelle, *Noctes Atticæ*, IV, 3. 1,
8. Bryce, *Studies in History and Jurisprudence*, II. 389.

à réduire à rien la vieille *patria potestas*. elle devenait pratiquement indépendante[1].

Cette liberté remarquable accordée à la femme mariée ne fut, toutefois, qu'un incident passager dans l'histoire de la famille en Europe : dès le début, le christianisme tend à la restreindre. Déjà le droit romain le plus récent, dans la mesure où il a été touché par les Constitutions des empereurs chrétiens, porte quelques marques d'une réaction contre les doctrines libérales des grands jurisconsultes antonins, qui établissaient l'égalité des sexes comme un fondement de leur code d'équité[2]. Et cette tendance fut à un degré formidable encouragée par la coutume et le droit teutoniques. Chez les Teutons, l'autorité d'un mari sur sa femme était semblable à celle qu'un père exerçait sur sa fille non mariée[3]. Ce pouvoir qui, dans certaines circonstances, donnait au mari le droit de tuer, de vendre, ou de répudier sa femme[4], était sans doute trop étendu pour que l'Eglise pût l'approuver entièrement; et, dans cette mesure, celle-ci a contribué à améliorer la condition de la femme mariée en pays teutoniques. Mais, d'autre part, l'Eglise est grandement responsable de ces lourdes disqualifications en matière de liberté individuelle et de propriété dont les femmes ont souffert jusqu'à une époque récente. Ainsi que le dit Sir Henry Maine, « les systèmes qui favorisent le moins les femmes mariées sont invariablement ceux qui ont suivi exclusivement le Droit Canon, ou ceux qui, parce qu'en contact tardif avec la civilisation européenne, n'ont jamais dépouillé leur archaïsme[5]. »

Le christianisme enjoint au mari d'aimer sa femme comme son propre corps[6], de lui faire honneur comme au sexe (litt. au « vase ») le plus faible[7]. Cependant, « l'homme n'a pas été tiré de la femme, mais la femme de l'homme,

1. Rossbach, *op. cit.* p. 30, 42. Maine, *op. cit.* p. 155 *sq.* Friedlaender, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, I. 252 *sqq.*
2. Maine, *op. cit.* p. 156. 154.
3. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, I. 75. Stemann, *Den danske Retshistorie indtil Christian V's Lov*, p. 323.
4. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 450 *sq.* Brunner, *op. cit.* I. 75. Schröder, *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*, p. 303.
5. Maine, *op. cit.* p. 159.
6. *Ephésiens*, V. 28.
7. *I Pierre*, III. 7.

et l'homme n'a pas été créé en vue de la femme, mais la femme en vue de l'homme. C'est pourquoi la femme doit avoir sur la tête une marque de l'autorité dont elle dépend[1] ». Le mari est la tête de la femme comme le Christ est la tête de l'Eglise; de là « comme l'Eglise est soumise au Christ, ainsi soient soumises en toutes choses les femmes à leurs maris[2] ». Il est difficile d'exagérer l'influence exercée par une doctrine aussi agréable que cette parole de Saint Paul à l'égoïsme des hommes, et se prêtant si bien à être employée comme une arme sacrée contre presque toutes les tentatives d'extension des droits de l'épouse. Dans un essai sur la position des femmes parmi les premiers chrétiens, Donaldson écrit : « S'agissant des trois premiers siècles, je n'ai pas pu découvrir que le christianisme ait eu un effet favorable sur la position des femmes; au contraire, il tendait à les abaisser et à limiter le champ de leur activité[3] ». A une époque plus moderne l'orthodoxie chrétienne a été constamment l'ennemie de cette doctrine, née jadis dans la Rome païenne, et soutenue de nos jours par un nombre croissant d'hommes et de femmes éclairés, que le mariage doit être un contrat fondé sur l'égalité parfaite des contractants.

La position des femmes mariées chez les divers peuples de la terre dépend d'une telle variété de circonstances qu'il serait impossible de les énumérer toutes. Nous allons examiner ici les plus importantes seulement.

Quelques mots d'abord touchant une hypothèse qui doit être préalablement réfutée, et d'après laquelle le *status* social des femmes serait en rapport avec le système de filiation. Steinmetz a essayé de montrer que l'autorité du mari sur sa femme est, en général, plus grande chez les peuples qui comptent la parenté par le père que chez ceux qui comptent la parenté par la mère seulement[4]. Cependant, les cas examinés par lui sont trop peu nom-

1. *I Corinthiens*, XI. 8 *sqq. Cf. I Timothée*, II. 11 *sqq.*
2. *Ephésiens*, V. 23 *sq.*
3. Donaldson, Position of Women among the Early Christians, dans *Contemporary Review*, LVI, 433.
4. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, II. ch. 7.

breux pour permettre d'arriver à des conclusions générales, et les exemples concernant les droits du mari sont communément si vagues et si incomplets que les preuves seraient, je crois, difficiles à produire, même si les recherches avaient porté sur un plus grand nombre de faits. En outre, les systèmes paternel et maternel de filiation sont souvent si enchevêtrés l'un dans l'autre chez un seul et même peuple, que l'on peut tout aussi bien ranger celui-ci dans la première que dans la seconde classe, ou inversement, difficulté que Steinmetz a dû certainement rencontrer en essayant de traiter le sujet par la statistique. Il y a, en outre, à considérer ce qui fait le point faible de toute méthode de statistique en général, la question du choix des unités ethnographiques, que j'ai traitée à un autre endroit[1]. Comment, par exemple, nous comporter avec les tribus diverses de l'Australie? Elles ne peuvent certainement pas être comptées, toutes en bloc, comme une seule unité. Chez quelques-unes d'entre elles le système maternel prévaut, chez d'autres le système paternel. Mais alors, allons-nous regarder chaque tribu comme une unité en elle-même, ou en combien de groupes allons-nous les diviser? Quand je compare l'un à l'autre des peuples de même race, qui sont parvenus au même degré de culture, qui se sont développés dans la même ambiance, et dont les conditions de vie sont pareilles, mais qui diffèrent par leur méthode d'établir la parenté, je ne vois pas que la prédominance d'un des systèmes de filiation sur l'autre ait aucun effet quant à l'autorité du mari. Rien de pareil n'a été remarqué en Australie ni, autant que je le sache, dans les Indes, où le système paternel se combine chez beaucoup de tribus indigènes avec des droits nombreux et même extraordinaires du côté de la femme. Chez les nègres de l'Afrique Occidentale, la position des femmes n'est, selon toute apparence, pas moins honorable dans les tribus comme les

1. Westermarck, Méthode pour la recherche des institutions préhistoriques à propos d'un ouvrage du professeur Kohler, dans *Revue internationale de Sociologie*, V. 451.

Ibos, où l'héritage suit la ligne masculine, que dans les tribus qui admettent l'héritage par les femmes seulement[1]; et chez les Foulah, où la succession va de père en fils[2]. Winwood Reade remarque que les femmes sont « les plus tyranniques épouses de l'Afrique », sachant à merveille « comment faire s'agenouiller les hommes devant leurs charmes, et poser sur eux leurs petits pieds[3] ». Mais nous avons des raisons de croire que lorsque l'homme, en se mariant, quitte son foyer et va vivre avec sa femme dans la maison ou la communauté du père de celle-ci, son autorité sur elle est en général plus ou moins diminuée par la présence du père ou des parents de l'épouse[4]. A Sumatra, dans ce mode de mariage appelé *ambel anak*, le mari vit avec son beau-père dans un état intermédiaire entre celui de fils et celui de débiteur[5]. Mais il est à noter que ni la vie dans la famille de sa femme, ni même sa dépendance du père de celle-ci, n'impliquent nécessairement que le mari soit totalement dépourvu de pouvoir. Chez les Yokuts de Californie, bien que le mari réside dans la maison de sa femme, ou de son beau-père, il est expressément reconnu qu'il a sur son épouse le droit de vie et de mort[6]. De même aussi dans les îles occidentales du détroit de Torrès, bien qu'après le mariage un homme quittât ordinairement les siens et allât vivre avec les parents de sa femme, il avait de celle-ci le contrôle absolu : « Nonobstant le fait que c'était elle qui lui avait demandé de l'épouser, il pouvait la tuer si elle causait du désordre dans la maison, et cela n'entraînait pour lui aucune conséquence pénale. Le versement fait par un mari au père de l'épouse lui conférait tous les droits sur elle, et du même coup annulait ceux du père et de la famille[7] ».

L'assujettissement des épouses à leurs maris est dû,

1. Ratzel, *op. cit.* III. 124.
2. Waitz, *op. cit.* II. 469.
3. Reade, *Savage Afrika*, p. 452.
4. Voir Mazzarella, *La condizione giuridica del marito nella famiglia matriarcale, passim.* Grosse, *Die Formen der Familie*, p. 70. Wilkes, *U. S. Exploring Expedition*, IV. 447 (Indiens Spokane). Il semble cependant qu'en plusieurs cas Mazarella conclut à l'entière sujétion du mari par rapport à son beau-père, d'après des exemples qui n'impliquent pas cette sujétion.
5. Marsden, *History of Sumatra*, p. 262.
6. Powers, *Tribes of California*, p. 382.
7. Haddon, *Head-Hunters*, p. 160 *sq.*

en premier lieu, au désir instinctif qu'ont les hommes d'exercer un pouvoir, puis à la naturelle infériorité des femmes dans le domaine de ces qualités du corps et de l'esprit qui sont essentielles pour assurer l'indépendance personnelle. D'une façon générale, les hommes leur sont supérieurs en force et en courage : c'est pourquoi ils sont non seulement leurs protecteurs, mais aussi leurs maîtres.

L'impulsion sexuelle renferme elle-même des éléments qui conduisent à la domination de la part de l'homme, à la soumission de la part de la femme. Dans la recherche sexuelle, aussi bien humaine qu'animale, le mâle joue le rôle le plus actif, la femelle le plus passif. Pendant la saison d'amour, les mâles, même ceux des espèces animales les plus timides, engagent les uns contre les autres des combats désespérés pour la possession de la femelle; et sans doute nos ancêtres primitifs avaient-ils à lutter de la même façon pour leurs femmes : aujourd'hui même, cette façon de faire sa cour est loin d'être inconnue chez les sauvages[1]. En outre, le mâle poursuit la femelle, il essaie de la capturer; celle-ci, après quelque résistance, se rend finalement à lui. L'impulsion sexuelle du mâle est ainsi mêlée à un désir de vaincre la femelle, et l'impulsion sexuelle de la femme, liée au désir d'être poursuivie et conquise par le mâle. Dans le sexe féminin il y a, en conséquence, une appréciation instinctive de la force et du courage virils; on trouve ce sentiment chez la plupart des femmes, et particulièrement chez les femmes des races sauvages, qui, comme les femelles des autres vertébrés, donnent habituellement la préférence « au mâle le plus vigoureux, le plus hardi, le plus ardent[2] ». Et la femme aime le déploiement de la force virile, même quand celle-ci se tourne contre elle. On dit que, chez les Slaves des classes inférieures, les femmes se sentent offensées si elles ne sont pas battues par leurs maris; que les femmes des paysans, dans quelques parties de la Hongrie, ne se croient pas aimées de leur mari tant qu'elles n'ont reçu la première

1. Westermarck, *op. cit.* I. 462 *sqq.* 2. Westermarck, *op. cit.* II. 1 *sqq.*

gifle; que, parmi les Camorristes italiens, une épouse qui n'est pas battue par son mari le regarde comme un imbécile[1]. Havelock Ellis croit que la majorité des femmes seraient disposées à faire écho à cette remarque de l'une d'elles devant l'Enlèvement des Sabines de Rubens : « Je pense que les Sabines étaient bien heureuses d'être enlevées comme ça ![2] ». Le même judicieux psychologue des sexes remarque : « Tandis que chez les hommes il est possible de surprendre une tendance à infliger la douleur, ou le simulacre de la douleur, aux femmes qu'ils aiment, il est encore plus facile de découvrir chez les femmes une délectation qu'elles éprouvent à endurer la douleur physique, lorsque celle-ci leur est infligée par un amant, et un vif empressement d'accepter leur sujétion par rapport à la volonté de ce dernier. Une pareille tendance est certainement normale. S'abandonner toute à son amant, pouvoir compter sur sa force physique et sur les ressources de son intelligence, être emportée hors d'elle-même et hors du contrôle de sa volonté propre, se laisser aller paresseusement dans la conscience d'une soumission délicieuse à une volonté étrangère et plus forte, c'est là, dans les intimes rêves d'amour d'une jeune femme, une des plus communes aspirations[3] ».

Mais bien qu'un certain degré de soumission rentre dans les limites normales de l'amour féminin, bien qu' « une femme puisse désirer d'être contrainte, rudement contrainte, d'être enlevée à elle-même par delà sa volonté propre », ce qu'elle désire uniquement, pendant tout ce temps, c'est d'être forcée à faire des choses qui lui sont essentiellement agréables[4]. Si la domination de l'homme est poussée au delà de ces bornes, elle n'est plus appréciée par la femme, mais endurée comme un fardeau, et peut susciter la résistance. Dans les cas extrêmes d'oppression tout au moins, la communauté entière sympathisait avec l'opprimée, et le ressentiment public contre l'oppresseur

1. Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, Analysis of the Sexual Impulse, etc. p. 66 *sq.*

2. *Ibid.* p. 75.

3. *Ibid.* p. 74.

4. *Ibid.* p. 85.

se résolvait peu à peu en coutumes et en lois limitant le pouvoir du mari. Cependant, on ne peut guère attendre de la communauté une parfaite impartialité. Ses hommes sont les meneurs de l'opinion publique et ils ont une tendance à favoriser leur propre sexe. D'autre part, la femme offensée peut compter sur l'appui de ses compagnes, et ainsi la ligue des femmes peut influencer les habitudes de la tribu : voire, en dernier ressort, les règles de la coutume. Chez les Papous de Port Moresby, par exemple, «il est rare qu'un homme batte sa femme, et il n'aime pas qu'on le lui rappelle, si la vivacité de son tempérament l'a conduit à commettre cette erreur. Les autres femmes en tirent généralement le thème d'une chanson, elles la chantent chaque fois que le mari apparaît; et comme personne n'est plus sensible au ridicule qu'un sauvage de la Nouvelle-Guinée, il supportera beaucoup, même d'une mégère, avant de se hasarder à lever la main[1] ». Chez les Foulah de l'Afrique Occidentale, si un mari répudie sa femme, les femmes du village l'attaquent en masse; «comme les membres d'un clergé, elles se détestent entre elles, mais se protègent mutuellement[2]. » Nous devons, en outre, considérer que l'affection et le respect des enfants pour leur mère lui donnent un pouvoir qui, pour n'être pas signifié expressément par la coutume et la loi, n'en est pas moins réel. Dans les pays orientaux, par exemple, la mère est toujours un personnage important dans la famille. Les enfants craignent leur père, mais aiment leur mère; et, devenus grands, ils seraient certainement prêts à la défendre contre un mari cruel[3].

On a dit souvent que la position des femmes et le degré de leur dépendance chez un peuple donné sont fortement influencés par les conditions économiques. Ainsi Hale affirme que la condition des femmes est « une question de

1. Nisbet, *A Colonial Tramp*, II. 181 *sq.*

2. Reade, *Savage Africa*, p. 452. Voir aussi Möller, Pagels, and Gleerup, *op. cit.* I. 171 (Lukungu). Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 324 (Béni Amer).

3. *Cf.* Burton, *Sindh Revisited*, I. 293. Urquhart, *Spirit. of the East*, II, 265 *sq.* Doughty, *Arabia Deserta*, I. 239. Westermarck, Position of Woman in Early Civilisation, dans *Sociological Papers*, [I] p. 160.

confort matériel, et surtout d'abondance ou de pénurie d'aliments... Quand les hommes, dans la plénitude de leurs forces, souffrent parce qu'ils n'ont pas le nécessaire pour vivre, et sont eux-mêmes esclaves des rigueurs des éléments, leurs meilleurs sentiments s'engourdissent ou se pervertissent, comme ceux des naufragés affamés sur un radeau. Dans de telles circonstances, les membres les plus faibles de la communauté — femmes, enfants, vieillards, malades — sont naturellement ceux qui souffrent le plus[1] ». On a observé chez les Indiens de l'Amérique du Nord que, là où elles peuvent aider à procurer la subsistance de la tribu, les femmes sont traitées avec plus d'équité et leur importance est proportionnée à la part qu'elles prennent dans ce travail; tandis que, là où la subsistance dépend surtout des efforts des hommes, les femmes sont considérées et traitées comme des parasites. Ainsi la position des femmes est exceptionnellement bonne dans les tribus vivant de poissons et de racines qu'elles peuvent se procurer avec la même habileté que les hommes, tandis que les cas les plus frappants d'oppression du sexe féminin se présentent dans les tribus vivant de la chasse, ou d'autres ressources dans l'acquisition desquelles la femme est de peu de secours[2]. Grosse insiste encore sur le *status* inférieur des femmes dans les tribus pastorales aussi bien que chez les peuples chasseurs. « Les femmes », dit-il, « n'étant pas autorisées à participer à l'élevage du bétail, et n'étant pas capables d'aller à la guerre, ne possèdent rien qui puisse inspirer le respect à ces rudes bergers et brigands[3] ». Grosse ajoute que, d'autre part, dans les tribus agricoles inférieures, la position des femmes est souvent plus élevée. La culture du sol est dévolue principalement à la femme; et chez les peuples qui vivent surtout de l'agriculture, ce n'est pas, comme chez les tribus nomades, une occupation

1. Hale, Language as a Test of Mental Capacity, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXI. 427.
2. Lewis and Clarke, *Travels to the Source of the Missouri River*, p. 441. Waitz, *op. cit.* III. 343. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, I. 242 *sq.*
3. Grosse, *op. cit.* p. 48, 49, 74, 75, 109 *sqq.*

méprisée; d'où, pour la femme, une certaine situation, due à son importance comme pourvoyeuse d'aliments[1].

Dans ces généralisations, il y a sans doute beaucoup de vérité; mais elles ne se vérifient pas universellement ou sans modifications. Chez plusieurs peuples subsistant principalement par la chasse ou l'élevage du bétail, la position des femmes est excessivement bonne. Pour ne citer qu'un exemple entre mille, Vambéry observe que, chez les nomades Kara-Kirghiz, le sexe féminin est traité avec un respect plus grand que chez ces Turcs qui mènent une vie sédentaire et qui s'adonnent à l'agriculture[2]. La théorie d'après laquelle les femmes seraient d'autant plus opprimées qu'elles seraient moins utiles suscite, à vrai dire, des doutes, sous cette forme générale. On les dit, d'ordinaire, opprimées par leurs sauvages maris simplement parce qu'elles sont astreintes à des travaux trop pénibles; or le fait que le travail ne confère pas nécessairement l'autorité apparaît clairement dans l'esclavage. Mais, en même temps, l'idée, dominante dans la civilisation primitive, qu'un des sexes ne doit en aucune façon se mêler des travaux de l'autre sexe, peut certainement augmenter l'influence de ceux qui s'adonnent à une occupation aussi importante que l'agriculture. Si l'on considère, de plus, que le sol cultivé est assez souvent regardé comme la propriété des femmes qui le travaillent[3], il devient probable, dans certains cas du moins, que les habitudes agricoles d'un peuple ont eu un effet favorable sur la condition générale du sexe féminin, et en même temps sur la position de l'épouse dans la famille.

Le *status* des femmes est, à beaucoup d'égards, lié aux idées régnantes sur le sexe féminin en général. La femme est le plus souvent considérée comme une créature légère, délicate, relativement faible, dépourvue de toutes les nobles qualités[4]. Dans les nations de culture plus avancée surtout, on la regarde comme de beaucoup inférieure à

1. Grosse, *op. cit.* p. 182.
2. Vambéry, *Das Türkenvolk*, p. 268.
3. Grosse, *op. cit.* p. 159 *sq.*
4. Crawley, *The Mystic Rose*, p. 204 *sq.*

l'homme, intellectuellement et moralement. En Grèce, à l'époque historique, ce dernier ne lui trouvait d'autre fin que de servir à son plaisir, ou d'être la mère de ses enfants. On avait aussi généralement l'idée qu'elle était naturellement plus vicieuse que l'homme, et plus que lui portée à l'envie, au mécontentement, à la médisance, à la légèreté[1]. Platon classe les femmes avec les enfants et les serviteurs[2], et il déclare qu'en thèse générale, dans les occupations masculines, les femmes sont inférieures aux hommes[3]. Euripide place dans la bouche de sa Médée cette remarque : « Les femmes sont impuissantes pour le bien, mais habiles à machiner le mal[4] ». D'après le chanteur védique également, « l'esprit de la femme est difficile à orienter dans la ligne droite, et son jugement est petit[5] ». Pour les bouddhistes, les femmes sont les pièges les plus dangereux que le Tentateur ait tendus aux hommes ; dans les femmes sont incarnées toutes les puissances d'infatuation qui enchaînent l'esprit du monde[6]. Les Chinois ont un proverbe disant que les meilleures filles ne valent pas les pires garçons[7]. L'Islam pose en fait que la dépravation des femmes est, d'ordinaire, beaucoup plus grande que celle des hommes[8]. D'après la tradition musulmane, le Prophète a dit : « Je n'ai légué à l'homme aucune calamité plus pernicieuse que la femme... O assemblée des femmes, faites l'aumône, même celle de vos ornements d'or et d'argent, car en vérité vous êtes pour la plupart destinées aux enfers, le jour de la résurrection[9] ». Les Hébreux représentaient la femme comme la source du mal et de la mort sur la terre : « De la femme vint le premier péché, et nous mourons tous par elle[10] ». Cette idée passa dans le christianisme. Saint Paul écrit : « Adam ne fut pas abusé, mais la femme étant abusée fut coupable[11] ». Ter-

1. Dickinson, *op. cit.* p. 159. Döllinger, *op. cit.* II. 234.
2. Platon, *Respublica*, IV. 431.
3. *Ibid.* V. 455.
4. Euripide, *Medea*, 406 *sqq.*
5. *Rig-Veda*, VIII. 33. 17.
6. Oldenberg, *Buddha*, p. 165. *Cf.* Kern, *Manual of Indian Buddhism*, p. 69.
7. Smith, *Proverbs of the Chinese*, p. 265.
8. Lane, *Arabian Society*, p. 219. *Cf.* Doughty, *Arabia Deserta*, I. 238.
9. Lane-Poole, *Speeches of Mohammad*, p. 161, 163.
10. *Ecclésiastique*, XXV. 24.
11. *I Timothée*, II. 14.

tullien soutient que la femme devrait aller humblement vêtue, dans l'appareil du deuil et du repentir, afin d'expier ce qu'elle tient d'Eve, l'ignominie du premier péché, et l'odieux qui s'attache à elle parce qu'elle a causé la perte de l'humanité : « Ne savez-vous pas », s'écrie-t-il, « que chacune de vous est une Eve ! La sentence de Dieu sur ce sexe auquel vous appartenez survit jusqu'à notre génération; de toute nécessité la faute aussi doit survivre. Vous êtes la porte par où passe le démon; vous êtes celle qui a rompu le sceau de l'arbre (interdit); vous êtes celle qui enfreignit la première la loi divine; vous êtes celle qui persuada celui que le démon n'était pas assez fort pour attaquer. Combien aisément vous avez détruit l'image de Dieu : l'homme ! A cause de ce que vous méritez — c'est-à-dire la mort — le fils de Dieu même a dû mourir[1] ». Au Concile de Mâcon, vers la fin du XVIe siècle, un évêque souleva même la question de savoir si la femme était réellement un être humain. Il la trancha négativement; mais la majorité de l'assemblée considéra qu'il était prouvé par l'Ecriture que la femme, en dépit de tous ses défauts, était cependant un membre de l'espèce humaine[2]. Néanmoins, quelques Pères de l'Eglise eurent soin de mettre en lumière que la féminité appartient seulement à cette existence terrestre et qu'au jour de la résurrection toutes les femmes apparaîtraient sous la forme d'êtres sans sexe[3].

Le progrès de la civilisation a exercé une influence défavorable sur la position de la femme en élargissant l'abîme qui sépare les sexes, par ce fait que la culture supérieure est demeurée presque exclusivement la prérogative des hommes. En outre, la religion, et singulièrement chacune des grandes religions établies dans le monde, a contribué à la dégradation du sexe féminin en tenant la femme pour impure. Pendant la menstruation, la gros-

1. Tertullien, *De cultu fœminarum*, l. 1. (Migne, *Patrologiæ cursus*, I. 1305). Voir aussi Laurent, *Etudes sur l'histoire de l'Humanité*, IV. 113.
2. Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, VIII. 20.
3. St. Hilaire, *Commentarius in Mathæum*, XXIII. 4 (Migne, *op. cit.* IX. 1045 *sq.*). St. Basile, *Homilia in Psalmum CXIV*. 5 (Migne, *op. cit.* Ser. Graeca, XXIX. 488).

sesse ou l'enfantement, elle est considérée comme souillée, comme chargée d'une énergie funeste et mystérieuse, qui constitue un danger pour tous ceux qui l'entourent[1]; la cause de cette croyance semble résider dans la crainte superstitieuse des merveilleux phénomènes qui s'accomplissent alors; elle atteint son apogée lorsqu'il y a apparence de sang[2]. Dans ces occasions, ce ne sont pas seulement les hommes qui fuient la femme, ce sont bien davantage encore les dieux, pour la raison évidente que le contact avec une impure léserait ou détruirait leur sainteté. Ce danger apparaît en vérité si grand que beaucoup de religions considèrent les femmes comme souillées non seulement d'une façon temporaire, mais permanente, et pour cette raison les excluent des exercices religieux.

Dans les îles de la Société, il était interdit à une femme de toucher aux offrandes présentées aux dieux, crainte qu'elle ne les souillât[3]. En Mélanésie, les femmes sont généralement exclues des rites religieux[4]. Chez les Chamanistes de Sibérie, « le culte des divinités est interdit aux femmes, et elles n'osent faire le tour du foyer commun de leurs habitations, parce que le feu est consacré aux dieux[5] ». L'approche des idoles et des lieux saints est généralement interdit aux femmes des Vogouls[6]. Une femme Votyak ne doit pas assister aux sacrifices offerts au *lud* ou esprit du mal[7]. Chez les Lapons, une femme n'était pas autorisée à toucher au tambour d'un *noaid* ou magicien, ni même à regarder dans la direction d'un lieu où l'on offrait un sacrifice[8]. Chez les Aïnos du Japon, « bien qu'une femme puisse préparer une offrande divine,

1. Ploss-Bartels, *Das Weib*, I. 420 *sqq.*; II. 10 *sqq.*, 402 *sqq.* Aussi Frazer, *Golden Bough*, I. 325 *sqq.*; III. 222 *sqq.* Crawley, *op. cit.* p. 165 *sqq.* Mathew, *Eaglehawk and Crow*, p. 144 (indigènes australiens). De Rochas, *Nouvelle Calédonie*, p. 283. Mooney, Myths of the Cherokee, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XIX. 469. Sumner, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXI 96 (Iakoutes). Georgi, *Russia*, III. 25 *sq.* (Samoyèdes), 245 *sq.* (Chamanistes de la Sibérie en général), etc.

2. Le professeur Durkheim affirme (« La prohibition de l'inceste et ses origines », dans *L'Année sociologique*, I, surtout p. 48 *sqq.*) que l'origine du pouvoir occulte attribué à l'organisme féminin se trouve dans les idées primitives concernant le sang, toute espèce de sang — et non pas seulement celui de la menstruation — étant l'objet de pareils sentiments chez les sauvages et les barbares. Crawley remarque judicieusement qu'il ne se produit aucun flux de sang pendant la grossesse normale, période où la femme est régulièrement tabou; que si l'on évite ses cheveux, ses rognures d'ongle, ses occupations mêmes, ce ne peut-être par crainte de son sang; et qu'enfin il y a aussi un côté féminin de la question dont il faut tenir compte.

3. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 129 *Cf.* Wegener, *Geschichte der christlichen Kirche auf dem Gesellschatfs-Arch pel*, p. 181.

4. Codrington, *Melanesians*, p. 127.

5. Georgi, *op. cit.* III. 245. *Cf. ibid.* III. 25.

6. Abercromby, *Pre- and Protohistoric Finns*, I. 181.

7. Wichmann, *Tietoja Votjaakkien Mytologiiasta*, p. 17. Voyez aussi *ibid.* p. 27.

8. Von Düben, *Lappland och Lapparne*, p. 276. Friis, *Lappisk Mythologi*, p. 147.

elle ne peut l'offrir... En conséquence, on ne permet pas aux femmes de prier ni de prendre aucune part à aucun exercice religieux[1] ». En Chine, les femmes ne sont pas autorisées à aller prier dans les temples[2].

Dans l'ancien Nicaragua, les femmes étaient jugées indignes de remplir aucun devoir se rapportant aux temples, elles étaient immolées hors du terrain consacré des grands sacntuaires, et leur chair même était un aliment impur pour le grand-prêtre, qui en conséquence ne mangeait que la chair des mâles[3]. Au Mexique, bien que quelques femmes fussent employées au service immédiat des temples, elles étaient complètement exclues de l'office du sacrifice, et des plus hautes dignités de la prêtrise[4].

D'après les livres sacrés de l'Inde, « les femmes ne sont pas qualifiées pour s'occuper des textes sacrés[5] »; et ainsi exclues de la connaissance des enseignements védiques, elles « sont aussi impures que le mensonge lui-même : c'est là une règle établie[6] ». Bien que, d'après une ordonnance védique mentionnée dans les Lois de Manou, le mari et la femme doivent accomplir ensemble les rites religieux[7], ils n'ont parmi les Hindous actuels aucune vie religieuse commune; on ne permet pas aux femmes de réciter le Véda, ni d'aller aux services Sandhya du matin et du soir[8]. La sainteté d'une image consacrée est détruite si cette image est touchée par une femme, un chien ou un Soudra; on doit, dans ce cas, procéder à de nouvelles cérémonies de déification, et l'image d'argile souillée de la sorte sera jetée au loin. Si tant est que des femmes vaquent à leur culte devant une image consacrée, elles doivent se tenir à une distance respectueuse de l'idole[9].

L'Islam est surtout une religion pour les hommes. Bien que Mahomet n'ait pas interdit aux femmes d'assister aux prières publiques dans une mosquée, il déclara qu'il valait mieux pour elles prier dans l'intimité, attendu que la présence de l'élément féminin peut inspirer aux hommes une dévotion différente de celle qui est requise dans un lieu dédié au culte de Dieu[10]. Les femmes sont absolument exclues de plusieurs lieux de culte mahométans, et sont regardées sévèrement si elles se risquent à apparaître dans certains autres, du moins quand il y a des hommes[11].

Dans l'Europe chrétienne, selon le progrès des idées ascétiques, les femmes s'asseyaient ou se tenaient debout dans l'Eglise, séparées des hommes; elles y entraient par une porte également séparée[12]; elles étaient exclues des fonctions sacrées. Dans l'Eglise primitive, il est vrai, il y avait des « diaconesses » et des « veuves » cléricales, mais leurs offices consistaient simplement à remplir

1. Howard, *op. cit.* p. 195.
2. *Indo-Chinese Gleaner*, III. 156.
3. Bancroft, *op. cit.* III. 494.
4. Clavigero, *History of Mexico*, I. 274 *sq.*
5. *Baudhâyana*, I. 5. 117.
6. *Laws of Manu*, IX. 18. *Cf. ibid.* II. 66; III. 121
7. *Ibid.* IX. 96.
8. Monier-Williams, *Brahmanism and Hinduism*, p. 398 .
9. Ward, *View of the History, etc. of the Hindoos*, II. 13, 36.
10. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p. 94.
11. Pool, *Studies in Mohammedanism*, p. 39 *sq.*
12. Donaldson, dans *Contemporary Review*, LVI. 438.

quelques services inférieurs de l'Eglise[1]; et ces postes très modestes n'étaient eux-mêmes accessibles qu'aux vierges et aux veuves d'un âge considérable[2]. Tandis qu'un laïc pouvait, en cas de nécessité, administrer le baptême, une femme ne pouvait jamais, à ce qu'il paraît, accomplir un tel acte[3]. Une femme n'était pas davantage autorisée à prêcher publiquement dans l'église, soit par les lois des Apôtres, ou par celles de leurs successeurs[4]; et c'était un grief sérieux contre certains hérétiques qu'ils permissent une telle pratique. « Les femmes hérétiques », s'écrie Tertullien, « quelle vanité ! Elles qui osent enseigner, discuter, pratiquer des exorcismes, promettre des guérisons, qui sait? peut-être aussi baptiser ![5] » Un Concile tenu à Auxerre, à la fin du sixième siècle, défendit aux femmes de recevoir l'Eucharistie dans leurs mains nues[6], et plusieurs Canons leur ordonnent de ne pas s'approcher de l'autel pendant qu'on célèbre la messe[7]. L'opposition contre les femmes fut poussée si loin que l'Eglise du Moyen-Age n'hésita pas à recruter des eunuques afin de pourvoir les chœurs des cathédrales de voix de soprano qui sont naturellement l'apanage des femmes[8].

Mais l'idée que la femme est impure d'une manière soit temporaire, soit permanente, l'idée qu'elle est un être mystérieux chargé d'une énergie surnaturelle, n'est pas seulement cause de sa dégradation; elle lui confère, en revanche, sur son mari un pouvoir secret qui peut être considérable. Durant mon séjour parmi les campagnards marocains, tant arabes que berbères, je fus souvent frappé de la peur superstitieuse dont les femmes emplissent les hommes. Elles sont, croit-on, très versées en magie, et elles ont aussi de superbes occasions de mettre cette magie en pratique au détriment de leurs maris, puisqu'il leur est facile de jeter un sort sur les aliments qu'elles préparent pour eux. Par exemple, la femme n'a qu'à couper un petit morceau d'une oreille d'âne, et qu'à le mettre dans les aliments du mari. Qu'arrive-t-il? En mangeant ce petit

1. Zscharnack, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche*, p. 99 *sqq.* Robinson, *Ministry of Deaconesses*, *passim.*
2. *Ibid.* p. 113, 114, 125.
3. Bingham, *Works*, IV. 45. Zscharnack, *op. cit.* p. 93.
4. Bingham, *op. cit.* V. 107 *sqq.* Zscharnack, *op. cit.* p. 73 *sqq.*
5. Tertullien, *De præscriptionibus adversus hæreticos*, 41 (Migne, *op. cit.* II. 56). *Cf.* Tertullien, *De baptismo*, 17 (Migne, *op. cit.* I. 1219).
6. *Concilium Autisiodorense*, A. D. 578, can. 36 (Labbe-Mansi, *Sacrorum Conciliorum collectio*, IX. 915).
7. *Canones Concilii Laodiceni*, 44 (Labbe-Mansi, *op. cit.* II. 581, 589). Epitome canonum, quam Hadrianus I. Carolo Magno obtulit, A. D. DCCLXXIII, dans Labbe-Mansi, *op. cit.* XII. 868. *Canons enacted under King Edgar*, 44 (*Ancient Laws and Institutes of England*, p. 399).
8. *Cf.* Gage, *Woman, Church and State*, p. 57.

morceau, le mari deviendra absolument semblable à un âne dans ses rapports avec sa femme; il prêtera toujours l'oreille à ce qu'elle dira, et la femme deviendra la régente de la maison. Je crois aussi que les hommes évitent à dessein d'enseigner les prières aux femmes, afin de ne pas augmenter leur pouvoir surnaturel[1]. Dans le désert d'Arabie, les hommes redoutent également leurs femmes, « avec leurs philtres subtils et leurs breuvages maléfiques[2] ». Au Dahomey, « le mari ne doit pas châtier sa femme ni la contrarier durant que le fétiche est « sur » elle; et même à d'autres moments l'usage du rotin pourrait être dangereux[3] ». Les femmes, surtout si elles sont vieilles, passent fréquemment pour expertes en magie[4]. Chez les anciens Arabes[5], Babyloniens[6] et Péruviens[7], ainsi qu'en Europe au Moyen-Age et plus tard encore, la sorcière était plus fréquente que le sorcier. De même aussi dans le gouvernement de Tomsk, en Sibérie, les sorcières du pays sont plus nombreuses que les magiciens[8]; et parmi les Shastika de Californie, tous ou presque tous les chamans sont des femmes[9]. Les malédictions des femmes sont très redoutées. Au Maroc, être maudit par une chérifa, ou descendante du prophète, est considéré comme une plus grande calamité que de l'être par un chérif. D'après le

1. On nous rapporte que, chez les Aïnos du Japon, il est interdit aux femmes de prier, non seulement parce que cette interdiction est conforme à la coutume des Ancêtres, mais parce que les hommes craignent les prières des femmes en général et celles de leurs épouses en particulier. Un vieillard dit à Batchelor : « Aussi bien que les hommes, les femmes étaient autorisées jadis à adorer les dieux et à participer à tous les exercices religieux; mais nos ancêtres honorés et avisés le leur défendirent, parce qu'ils pensèrent qu'elles pourraient tourner leurs prières contre les hommes, et plus particulièrement contre leurs maris. Nous pensons aussi avec nos ancêtres qu'il est plus sage de les empêcher de prier ». (Batchelor, *Ainu and their Folk-Lore*, p. 550 *sq.* Howard, *op. cit.* p. 195). Chez les Santals, les hommes ont soin de ne pas divulguer à leurs femmes le nom de leurs dieux domestiques, de peur que celles-ci, acquérant sur les dieux une influence illégitime, deviennent des sorcières, et « mangent la famille avec impunité une fois que les dieux lui auront retiré leur protection ». (Risley, *Tribes and Castes of Bengal, Ethnographic Glossary*, II. 232).

2. Doughty, *Arabia Deserta*, II. 384.

3. Burton, *Mission to Gelele*, II. 155.

4. Ploss-Bartels, *op. cit.* II. 664, 666 *sqq.* Mason, *op. cit.* p. 255 *sqq.* Landtman, *Origin of Priesthood*, p. 198 *sq.* Angas, *Savage Life and Scenes in Australia and New Zealand*, I. 317 (Maoris). Connolly, Social Life in Fanti-land, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXVI. 150.

5. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 159.

6. Jastrow, *Religion of Babylonia*, p. 267, 342.

7. Garcilasso de la Vega, *First Part of the Royal Commentaries of the Yncas*, I. 60.

8. Kostroff, cité par Landtman, *op. cit.* p. 199

9. Powers, *Tribes of California*, p. 246.

Talmud, le courroux d'une femme détruit la maison[1]; mais, d'autre part, c'est aussi à travers la femme que les bénédictions de Dieu lui sont accordées[2]. Nous lisons dans les Lois de Manou : « Les femmes doivent être honorées et parées par leurs pères, leurs frères, leurs maris et leurs beaux-frères, s'ils désirent leur propre bonheur. Là où les femmes sont honorées, les dieux sont heureux ; mais là où elles ne sont pas honorées, aucun rite sacré ne suscite de récompense. Là où les parentes vivent dans l'affliction, la famille tout entière ne tarde pas à périr ; mais la famille où elles ne sont pas malheureuses prospère à tout jamais. Les maisons sur lesquelles les parentes, n'étant pas dûment honorées, jettent une malédiction, périssent complètement, comme détruites par un enchantement. Il suit de là que les hommes qui recherchent leur propre bonheur devraient toujours honorer les femmes, les jours de fête, en leur faisant présent de bijoux, de vêtements, de nourritures délicates[3] ». Un proverbe gaélique dit : « Une mauvaise femme réalisera son désir, dût son âme y perdre le salut[4] ». A la croyance au pouvoir magique des femmes et surtout, je pense, à la grande efficacité de leurs malédictions, se rattache étroitement la coutume d'après laquelle une femme peut servir d'asile[5]. Dans plusieurs tribus du Maroc, particulièrement chez les Berbères et les Jbâla, une personne qui cherche refuge auprès d'une femme en la touchant est à l'abri de son persécuteur. Parmi les Arabes des plaines, cette coutume va s'éteignant, probablement à cause de leur assujettissement au gouvernement du sultan ; mais dans la tribu des Shammar, Bédouins asiatiques, « une femme peut protéger un nombre indéfini de personnes ou même de tentes[6] ». Chez les Circassiens, « un étranger qui se met sous le patronage d'une femme, ou qui réussit à toucher de ses lèvres le sein

1. *Sota*, Fol. 3 B, cité par Katz, *Der wahre Talmudjude*, p. 110 *sq.*
2. *Baba Meziah*, fol. 59 A, cité *ibid.* p. 112. Deutsch, *Literary Remains*, p. 56.
3. *Laws of Manu*, III. 55 *sqq.*
4. Carmichael, *Carmina Gadelica*, II. 317.
5. Pour quelques exemples de cette coutume, voir Andree, Die Asyle, dans *Globus*, XXXVIII, 302. Bachofen, *Das Mutterrecht*, p. 420 (Basques).
6. Layard, *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, p. 318.

d'une épouse, sera épargné et protégé comme un parent du sang, fût-il même l'ennemi, voire le meurtrier d'un tel parent[1] ». Les habitants de Barèges en Bigorre ont conservé jusqu'à une époque récente la vieille coutume de pardonner à un criminel qui a cherché un refuge auprès d'une femme[2].

Il reste pourtant à mentionner un autre facteur de la sujétion où sont tenues les femmes mariées par plusieurs peuples de culture. Nous avons remarqué que, dans la civilisation antique, le pouvoir du père sur ses enfants était extrême; que l'Etat, en affaiblissant ou en détruisant le lien du clan, renforça le lien familial; et que le père fut investi d'une part du pouvoir qui appartenait d'abord au clan[3]. Cette évolution a aussi porté sur le *status* de l'épouse. Le pouvoir du mari sur sa femme est intimement lié au pouvoir du père sur sa fille; car, en donnant celle-ci en mariage, le père transfère généralement au mari l'autorité que lui-même possédait auparavant sur elle, comme un droit paternel.

Dans la civilisation moderne, au contraire, nous constatons qu'avec l'affaiblissement du pouvoir paternel va de pair celui de l'autorité maritale. Mais les causes de l'émancipation graduelle de l'épouse sont multiples. La vie est devenue plus compliquée; les femmes ont vu s'ouvrir à leur activité un champ d'occupations toujours plus vaste; leur influence s'est accrue en proportion, elle s'est étendue de la maison et du ménage à la vie publique. Leurs intérêts élargis n'ont pu s'accommoder de cet esprit de soumission qui était une des caractéristiques originelles de leur sexe. Plus d'instruction leur a valu plus de respect, ce qui a eu pour effet d'augmenter leur indépendance. Enfin, avec le déclin de l'influence exercée par des notions religieuses vieillissantes, disparaît peu à peu ce qui avait été sans doute la cause la plus persistante de l'assujettissement de l'épouse à la loi du mari.

1. Pallas, *Travels through the Southern Provinces of the Russian Empire*, I. 404.

2. Fischer, *Bergreisen*, I. 60.

3. *Supra*, ch. XXV; particulièrement p. 623 *sq*.

CHAPITRE XXVII

L'ESCLAVAGE

L'esclavage est une institution industrielle, comportant un labeur obligatoire qui dépasse les limites de l'activité familiale. Le maître a le droit d'utiliser la puissance de travail de son esclave sans le consentement préalable de celui-ci. Telle est, à mes yeux, l'essence de l'esclavage : mais, liés à ce droit, il en est d'autres qui ne se laissent guère définir strictement, ou qui appartiennent au maître dans certains cas, non dans tous. Le maître est fondé à exiger l'obéissance, à l'imposer avec plus ou moins de sévérité; mais son autorité n'est pas nécessairement absolue, et les restrictions dont elle est l'objet varient suivant les temps et les lieux. D'après la définition courante de l'esclavage, l'esclave est la propriété de son maître[1], mais il s'en faut que le fait ainsi énoncé soit exact. Certes, alors même qu'il s'agit de choses inanimées, l'idée de possession n'implique pas que le possesseur ait le droit d'en faire ce qu'il lui plaît : on peut posséder une chose que la loi ne permet pas de détruire. Mais il semble bien que le droit du possesseur sur l'objet possédé, s'il n'est pas absolu, soit exclusif en tout état de cause : ce qui revient à dire que nul, hormis ce possesseur, n'a le droit de disposer de cet objet. Or le droit du maître sur

1. Nieboer, *Slavery as an Industrial System*, p. 4 *sqq.* Nieboer lui-même définit l'esclavage : « le fait qu'un homme est la propriété ou la possession d'un autre hors des limites de la famille proprement dite ». (*ibid.* p. 29).

son esclave n'est pas nécessairement exclusif : la coutume, ou la loi, peut accorder à celui-ci une certaine part de liberté, et alors sa condition diffère essentiellement de celle d'objet possédé. Le caractère saillant de l'esclavage, c'est la nature obligatoire des rapports d'esclave à maître. Aussi l'esclavage volontaire de celui qui se vend n'est-il qu'une imitation de l'authentique et véritable esclavage : en renonçant à sa liberté, il donne à un autre, par contrat, pour une période limitée ou illimitée, les mêmes droits sur lui que ceux du maître sur l'esclave. Si l'esclavage proprement dit se fondait sur un contrat entre les intéressés, je ne vois pas comment l'on distinguerait un domestique d'un esclave.

Nieboer a examiné en détail, il n'y a pas bien longtemps, la répartition et les causes de l'esclavage dans le monde sauvage. Il appert de son travail que l'esclavage, inconnu en Australie, se restreint, en Océanie, à quelques îles. Il est très répandu, par contre, dans l'Archipel Malais; assez courant dans les tribus indigènes de l'Inde et de la Péninsule Indo-Chinoise; et l'on n'en relève pas de traces certaines parmi les races inférieures de l'Asie Centrale et de la Sibérie, si ce n'est chez les Kamtchadales. En Amérique, il existe sur la Côte du Pacifique, du détroit de Behring jusqu'aux confins nord de la Californie, où il semble s'arrêter. On en constate au moins des cas isolés dans l'Amérique du Centre et du Sud; et peut-être seraient-ils plus nombreux, si nous avions une connaissance moins fragmentaire des Indiens sud-américains. L'Afrique sauvage n'offre qu'une ou deux régions où l'on ne trouve pas de preuves certaines d'esclavage; en revanche, on rencontre de fortes agglomérations de tribus esclavagistes sur la Côte de Guinée, dans la Basse-Guinée, et dans les territoires limitrophes du Congo[1].

On ne garde d'esclaves que si l'on a du travail pour eux, et si les circonstances générales favorisent le développement de l'esclavage. Son existence ou sa non-existence

1. Nieboer, *op. cit.* p. 47 *sqq.*

dépend en grande partie du genre de vie de la tribu. Les chasseurs n'ont presque jamais d'esclaves. « En l'absence de toute activité industrielle », remarque très justement Spencer, « les esclaves sont à peu près inutiles, et même là où le gibier est rare, ils gagnent à peine ce qu'ils mangent[1] ». En outre, il faudrait se les procurer dans des tribus étrangères; et comment les empêcher de s'échapper, si l'on est une tribu de chasseurs, battant un vaste territoire à la poursuite du gibier, et surtout si les esclaves eux-mêmes prennent part à la chasse? Si le groupe de chasseurs n'est pas bien grand — et c'est généralement le cas[2] — il pourrait même courir des dangers à garder ainsi des esclaves étrangers dans son sein[3]. Au contraire, dans les tribus de pêcheurs, l'esclavage est beaucoup plus commun, particulièrement dans celles qui avoisinent la Côte du Pacifique, dans l'Amérique du Nord. Pourvues de nourriture en abondance, d'habitations fixes, vivant en groupes relativement vastes, le commerce et l'industrie, la propriété et la richesse, y sont assez développés. Aussi les services des esclaves leur sont-ils d'une grande utilité, tandis que les esclaves n'ont guère de chances de s'échapper[4].

Quant aux tribus pastorales qui figurent sur la liste de Nieboer, la moitié seulement possède des esclaves et souvent même c'est un simple luxe. En effet, pour des peuples pasteurs, comme tels, la main d'œuvre de l'esclavage est de faible importance : ils dépendent bien plus, pour leur subsistance, du capital que du travail; et pour le peu d'ouvrage nécessaire il leur est aisé de se procurer des travailleurs libres. « Chez les peuples qui vivent du produit de leur bétail », remarque Nieboer, « celui qui ne possède pas de bétail, c'est-à-dire pas de capital, n'a aucun moyen de subsistance. Aussi trouve-t-on dans les tribus pastorales des riches et des pauvres, et souvent

1. Spencer, *Principles of Sociology*, III. 459.
2. Westermarck, *History of Human Marriage*, I. 54 *sqq.* Hildebrand, *Recht und Sitte*, p. 1 *sqq.*
3. Nieboer, *op. cit.* p. 191 *sqq.*
4. *Ibid.* p. 199 *sqq.*

les pauvres vont s'offrir aux riches comme travailleurs[1] ». Ainsi, les peuples pasteurs n'ont pas de fortes raisons d'avoir des esclaves, mais « rien ne les empêche non plus d'en avoir. Ils se trouvent pour ainsi dire dans un état d'équilibre, et la moindre cause accessoire fait pencher la balance dans un sens ou dans l'autre. Une de ces causes accessoires est le trafic des esclaves; une autre, le voisinage de races inférieures ». Toutes les tribus pastorales qui ont des esclaves vivent dans une région où la traite a longtemps sévi sur une grande échelle. Souvent les esclaves sont achetés à des traitants, et souvent ils appartiennent à quelque race inférieure[2].

Chez les peuples agriculteurs, l'esclavage est encore plus répandu, et il l'est davantage chez les agriculteurs purs que chez ceux qui, ayant commencé à cultiver, font encore dépendre leur nourriture en grande partie de la pêche ou de la chasse. Dans les communautés agricoles primitives, personne ne se met volontairement au service d'autrui, pour la raison que la subsistance est indépendante du capital et se procure aisément. « Dans un pays neuf », dit Bagehot, « il faut bien que tous les hommes libres soient à peu près égaux; tous ont du travail, tous ont de la terre; le capital ne sert pas à grand'chose (du moins dans les pays de pure agriculture, car chez les pasteurs, c'est une autre affaire); il ne peut pas louer de main d'œuvre; les travailleurs sont à leur propre compte[3] ». En de pareilles circonstances, si quelqu'un veut qu'un autre travaille pour lui, il faut qu'il l'y contraigne : autrement dit, qu'il en fasse son esclave. Ceci est également vrai de la plupart des pays sauvages : à savoir, de tous ceux qui ont plus de terre fertile qu'il n'en faut cultiver pour les besoins de la population. Mais ce n'est pas une vérité universelle. Quand le moindre lopin cultivable a trouvé propriétaire, un homme qui ne possède pas une parcelle de sol ne peut pas gagner sa subsistance indé-

1. Voir aussi Hildebrand, *op. cit.* p. 38 *sq.*

2. Nieboer, *op. cit.* p. 261 *sqq.*

3. Bagehot, *Physics and Politics*, p. 72.

pendamment d'un propriétaire : on dispose donc de travailleurs libres, on n'a pas besoin d'esclaves, et il y a peu de chances que l'esclavage se produise. Et même s'il n'y a pas de pauvres, mais que tous aient leur part des ressources du pays, il n'est guère besoin d'esclaves, car le possesseur d'un capital limité, ou d'une terre limitée, n'a d'emploi que pour un nombre limité de travailleurs. Ainsi, l'absence d'esclavage dans beaucoup d'îles de l'Océanie s'explique par ce fait que, toute la terre ayant été appropriée, il s'en est suivi un état de choses incompatible avec l'esclavage systématique[1].

Telles sont les conclusions générales auxquelles Nieboer est parvenu à la suite de travaux admirables et consciencieux. La plupart sont, je crois, d'une justesse incontestable; il me paraît, toutefois, avoir trop insisté sur l'influence des conditions économiques, comparées à d'autres facteurs. Le règne de l'esclavage dans une tribu sauvage et son extension dépendent aussi de la possibilité, pour cette tribu, de se procurer des esclaves aux dépens de communautés étrangères, et de son acquiescement à la mise en esclavage de ses propres membres dans son propre sein. Il se peut qu'il soit très utile, pour un certain groupe de sauvages, d'avoir un certain nombre d'esclaves, et qu'il lui soit impossible de s'en procurer. Ce n'est que dans des cas extraordinaires qu'on laisse réduire en esclavage des gens de son propre groupe. La question de l'esclavage à l'intérieur de la tribu n'est pas une question économique, c'est une question morale; et l'esclavage extérieur à la tribu dépend, originairement, du succès à la guerre.

Nous avons des raisons de croire que la source la plus ancienne de l'esclavage fut la guerre ou la conquête, et qu'en beaucoup de cas il se substitua, comme institution, à l'usage de mettre à mort les prisonniers de guerre[2].

1. Nieboer, *op. cit.* p. 294-347, 420 *sq.*

2. *Cf.* Millar, *Origin of the Distinction of Ranks*, p. 245. Jacob, *Historical Inquiry into the Production and Consumption of the Precious Metals*, I. 136. Buckle, *Miscellaneous and Posthumous Works*, III. 413. Comte, *Cours de philosophie positive*, V. 186 *sqq.* Cibrario, *Della schiavitu e del servaggio*, I. 16.

Les sauvages, qui n'ont guère pitié de leurs ennemis, ne se font naturellement aucun scrupule de les réduire en esclavage s'ils y trouvent leur avantage. Et le fait est que, chez les sauvages d'aujourd'hui, tel est très souvent le sort des prisonniers de guerre[1]. Ce sont eux et leurs descendants, et les gens enlevés ou achetés dans les tribus voisines, qui semblent former le gros de la population esclave dans les pays sauvages.

Si l'on fait bon marché de la liberté des étrangers, la coutume interdit partout, du moins en règle générale, la réduction en esclavage des gens de la tribu même. Quelquefois pourtant, le pouvoir d'un père sur ses enfants[2], ou d'un mari sur sa femme[3], va jusqu'au droit de les vendre comme esclaves; et chez divers peuples, on peut être mis en esclavage pour un crime[4], ou pour insolvabi-

1. Rink, *Eskimo Tribes*, p. 28 (Esquimaux de l'Ouest). Petroff, Report on Alaska, dans *Tenth Census of the United States*, p. 152 (Aléoutes), 165 (Thlinkit). Richardson, *Arctic Searching Expedition*, I. 412 (Koutchines). Gibbs, Tribes of Western Washington and North western Oregon, dans *Contributions to North American Ethnology*, I. 188. Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's*, I. 232 (Guaycurus) 298 (Karajas). Azara, *Voyage dans l'Amérique méridionale*, II. 109 *sq.* (Mbayas). Lewin, *Hill Tracts of Chittagong*, p. 35. *Idem, Wild Races of South-Eastern India*, p. 194 (Toungtha). Modigliani, *Viaggio a Nias*, p. 521. Kohler, Recht der Papuas auf Neu-Guinea, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* VII. 370. Williams and Calvert, *Fiji*, p. 25. Polack, *Manners and Customs of the New Zealanders*, II. 52. Hale, *U. S. Exploring Expedition, Vol. VI. Ethn. and Philol. p.* 33 (Néo-Zélandais). Ellis, *History of Madagascar*, I. 192. Andersson, *Lake Ngami* p. 231. Kohler, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* XIV. 311 (Héréros). Velten, *Sitten und Gebraüche der Suaheli*, p. 305. Baumann, *Usambara*, p. 141 (Wabondéï). Felkin, Notes on the Waganda Tribe, dans *Proceed. Roy. Soc. Edinburgh.* XIII. 746. Mungo Park, *Travels in the Interior of Africa*, p. 19 (Mandingues). Rowley, *Africa Unveiled*, p. 176. Tuckey, *Expedition to Explore the River Zaire*, p. 367. (Nègres du Congo). Sarbah, *Fanti Customary Laws*, p. 6. Burton, *Abeokuta*, I. 301. Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 289. Munzinger, *Ostrafrikanische Studien*, p. 309 *sq.* (Beni Amer). Mademba, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien*, p. 83 (indigènes des Etats Sansanding). Nicole, *ibid.* p. 118 *sq.* (Diakité-Sarrakolais). Tellier, *ibid*, p. 168, 171 (Kreis Kita du Soudan Français). Beverley, *ibid.* p. 213 (Wagogo). Lang, *ibid*, p. 241 (Washambala). Desoignies, *ibid*, p. 278 (Msalala). Nieboer, *op. cit.* p. 49, 52, 73-76, 78, 100.

2. *Supra*, p. 595.

3. *Supra*, p. 625 *sq.*

4. Butler, *Travels and Adventures in Assam*, p. 94 (Koukis). Mason, Dwellings, etc., of the Karens, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XXXVII (pt. II), p. 246 *sq.* Smeaton, *Loyal Karens of Burma*, p. 86. Wilken, Het strafrecht bij de volken van het maleische ras, dans *Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 1883, Land- en volkenkunde, p. 108 *sq.* Junghuhn, *Die Battaländer auf Sumatra*, II. 145 *sq.* (Bataks). Raffles, *History of Java*, II. p. CCXXXV (gens de Bali). Forbes, *A Naturalist's Wanderings in the Eastern Archipelago*, p. 320 (gens de Timor-laut). Von Rosenberg, *Der malayische Archipel*, p. 166 (Niase). Hickson, *A Naturalist in North Celèbes*, p. 194 (Sangirais). Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 87. Paulitschke, *Ethnographie Nordost-Afrikas*, p. 261. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 244 *sq.* (Maréa). Petherick, *Travels in Central Africa*, II. 3 (Chillouks du Nil Blanc). Bowdich, *Mission to Ashantee*, p. 258, n. * (Fanti). Hübbe-Schleiden, *Ethiopien*, p. 152 (Mpongués). Burton, *Abeokuta*, I. 301. Tuckey, *op. cit.* p. 367 (nègres du Congo). Mungo Park, *op. cit.*, p. 19 (Mandingues). Tellier, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 171 (Kreis Kita du Soudan français). Lang, *ibid.* p. 241

lité[1]. Dans les tribus du Washington Ouest et de l'Orégon Nord-Ouest, l'Indien qui a manqué à ses devoirs envers un autre, et n'a pu payer la compensation, peut être fait esclave[2]. Les Papous de Dorey avaient une loi décrétant que l'incendiaire, avec sa famille, devenait l'esclave de sa victime[3]. Chez les « insulaires de la ligne » (= de l'équateur : groupes Gilbert, Ellice, etc.), si un homme de basse condition volait des aliments à quelque haut personnage, il devenait son esclave et perdait tout ce qu'il possédait[4]. Parfois l'on est poussé par l'extrême pauvreté à se vendre comme esclave[5]. Mais les esclaves qui font partie de la tribu naissent esclaves pour la plupart, étant issus de parents dont l'un, ou dont tous les deux, furent esclaves[6].

Dans les descriptions des sauvages esclavagistes, on lit souvent que le maître a sur son esclave un pouvoir absolu : mais quand on y regarde de plus près, on découvre que ni la coutume, ni l'opinion publique, ne permettent à chacun de traiter ses esclaves à sa fantaisie. Nous avons déjà vu que le maître n'a pas le droit de tuer son esclave selon son bon plaisir[7]. Il arrive même, et plus souvent qu'on ne le croit, que le maître n'ait pas le droit absolu de vendre son esclave. Dans certains peuples, il

(Washambala). Dale, Customs of the Natives inhabiting the Bondei Country, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXV, 230. Ellis, *History of Madagascar*, I. 193. Velten, *op. cit.* p. 305 *sq.* (Washwahili).

1. Gibbs, *loc. cit.* p. 188 (Indiens du Washington ouest et de l'Orégon nord-ouest). Lewin, *Hill Tracts of Chittagong*, p. 34. *Idem, Wild Races of South-Eastern India.* p. 194 (Khyoungtha), 235 (Mrús). Mason, Religion, etc. of the Karens, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XXXIV (2e pt.), 216. Blumentritt, Die Sitten und Bräuche der alten Tagalen, dans *Zeitschr. f. Ethnol.* XXV, 13 *sqq.* Lala, *Philippine Islands*, p. 111 (indigènes de Soulou). Low, *Sarawak*, p. 301. Bock, *Head-Hunters of Borneo*, p. 210 (tribus Dayaks). Junghuhn, *op. cit.* II. 151 *sq.* Raffles, *op. cit.* I. 353 n. (Javanais); II. p. CCXXXV (gens de Bali). Nieboer, *op. cit.* p. 110, 111, 114, 119, *sq.* (divers peuples de l'Archipel Malais). Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 207 (Takoué), 245 (Maréa). Kingsley, *West Afrikan Studies*, p. 370. Hübbe-Schleiden, *op. cit.* p. 152 (Mpongués). Burton, *Abeokuta*, I. 301. Mungo Park, *op. cit.* p. 19 (Mandingues). Dale, *loc. cit.* XXV. 230 (Wabondéi). Baskerville, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 193 *sq.* (Waganda). Lang, *ibid.* p. 240. (Washambala). Walter, *ibid.* p. 381 (Nossi Bé et Mayotte). Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, I. 90 *sq. Idem, Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, I. 363 *sqq.*; II. 564 *sqq.* Kohler, *Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz*, p. 14 *sq.*

2. Gibbs, *loc. cit.* p. 188.

3. Earl, *Papuans*, p. 83.

4. Tutuila, dans *Jour. Polyn. Soc.* I. 268 *sq.* Voir *supra*, p. 404, n. 6.

5. Azara, *op. cit.* II. 109 (Mbayas). Hale, *op. cit.* p. 96 (indigènes de Kingsmill). Burton, *Abeokuta*, I. 301. Andersson, *Lake Ngami*, p. 231 (Héréros). Ellis, *History of Madagascar*, I. 192 *sq.*

6. *Cf.* Post, *Ostafrikanische Jurisprudenz*, I. 89 *sq.* Mademba, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 83 (indigènes des États Sansanding). Nicole, *ibid.* p. 119 (Diakité-Sarrakolais). Baskerville, *ibid.* p. 194 (Waganda). Desoignies, *ibid.* p. 278 (Msalala). Dale, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXV, 230 (Wabondéi). Ellis, *History of Madagascar*, 193.

7. *Supra*, p. 429.

ne peut vendre que les esclaves capturés à la guerre ou achetés, mais point ceux qui sont nés dans sa maison[1]. Souvent un esclave, surtout domestique, ne peut être vendu que s'il s'est rendu coupable d'un délit ou d'un crime[2]. Chez les Banaka et les Bapuku du Cameroun, le maître peut châtier ou renvoyer l'esclave qui s'est mal conduit, mais non le vendre[3]. Parfois encore, le maître n'a droit qu'à une certaine partie des services de son esclave; ainsi, en certaines régions de l'Afrique, l'esclave doit à son maître tels jours de la semaine, ou tant d'heures, en dehors desquels il est libre[4]. Sur les hauteurs de Palembang (Sumatra), un esclave peut tenir commerce, ou se louer comme journalier pour son propre compte; et quand il travaille aux champs, moitié de la récolte est pour lui, moitié pour son maître[5]. Là où l'esclave est autorisé à posséder des biens qui lui appartiennent en propre[6], il peut dans quelques cas, mais non dans tous[7], acheter sa liberté; et les esclaves pour dettes sont en principe assurés de recouvrer leur liberté, quand ils paient leur créancier[8]. Bien des peuples vont jusqu'à permettre à l'esclave mécontent de changer de maître. Chez les Washambala, si un maître manque à ses devoirs envers un esclave, celui-ci a le droit de se plaindre au chef; et si la preuve est faite qu'il a raison, le chef le rachète moyennant un bœuf et deux vaches, et le garde chez lui[9]. Ailleurs, l'esclave qui souhaite un nouveau maître n'a qu'à endommager légèrement quelque propriété, pour être transféré à celui à qui il a causé ce dommage[10]. On est

1. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, I. 95 *sqq.*
2. *Ibid.* I. 96 *sq.* Tellier, dans *Rechtsverhältnisse*, p. 169. (Kreis Kita). Lang, *ibid.* p. 241 (Washambala).
3. Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 43.
4. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, I. 101. Mademba, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 83 (indigènes des États Sansanding). Nicole, *ibid.* p. 118 (Diakité-Sarrakolais). Tellier, *ibid.* p. 169 *sqq.* (Kreis Kita).
5. *Glimpses of the Eastern Archipelago*, p. 106.
6. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, I. 111 *sq.*
7. *Ibid.* I. 111 *sq.* Tellier, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 170 (Kreis Kita). Senfft, *ibid.* p. 442 (indigènes des îles Marshall).
8. Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, I. 366. Nieboer, *op. cit.* p. 38, 432. Nicole, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 118 (Diakité-Sarrakolais). Baskerville, *ibid.* p. 194 (Waganda) Lang. *ibid.* p. 240 *sqq.* (Washambala).
9. Lang, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 242.
10. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, I. 102 *sqq. Idem*, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, I. 377. Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 168. Pechuel-Loesche, Aus dem Leben der Loango-Neger, dans *Globus*, XXXII. 238.

étonné de la facilité avec laquelle les esclaves, en diverses parties de l'Afrique, peuvent se libérer de maîtres tyranniques ou négligents[1]. Il est une loi chez les Baris et Bazes, qui libère l'esclave par le seul fait qu'il quitte son maître[2]. Chez les Manipouris, dans l'Inde extrême, l'esclave qui fuit son maître et en choisit un autre est présumé avoir subi de mauvais traitements, et ne peut dès lors être réclamé[3].

L'on ne peut donc pas dire que, dans les races inférieures, l'esclave soit privé de tout droit. Il semble qu'on le traite en général avec bienveillance, le plus souvent comme un membre inférieur de la famille[4]. Chez les Aléoutes, un esclave dans le besoin serait la honte de son maître[5]. Les Mbayas de l'Amérique du Sud, dit Azara, « aiment extraordinairement tous leurs esclaves; jamais ils ne leur commandent d'un ton impérieux; jamais ils ne les réprimandent, ni ne les châtient, ni ne les vendent, quand même ce seraient des prisonniers de guerre... Quel contraste avec le traitement que les Européens font subir aux Africains[6] ! ». En Afrique Occidentale, « l'esclavage n'a rien de déshonorant, et l'esclave n'est pas regardé comme un être inférieur[7] ». Sur la Côte de l'Or, si l'on excepte le risque qu'il court de se voir dépêcher dans l'autre monde pour continuer d'y servir son maître, le sort de

1. Voir aussi Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, I. 102 *sqq.* Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 309 (Béni Amer). *Idem, Die Sitten und das Recht der Bogos*, p. 43.

2. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 184.

3. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 51.

4. *Ibid.* p. 51 (Manipouris), 58 (Garos). Lewin, *Hill Tracts of Chittagong*, p. 34 *sq. Idem, Wild Races of South Eastern India*, p. 90 (tribus des monts Chittagong). Colquhoun, *Among the Shans*, p. 267. Mouhot, *Travels in the Central Parts of Indo-China*, I. 250 (Stiens). Riedel, *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 194 (insulaires de Watubéla), 293 (gens de Tenimber et de Timorlaut), 434 (gens de Wetter). Earl, *op. cit.* p. 81 (Papous de Dorey). New, *Life, Wanderings, and Labours in Eastern Africa*, p. 128 (Wanika). Chanler, *Through Jungle and Desert*, p. 404 (Est-Africains). Baumann, *Usambara*, p. 141 (Wabondéi). Felkin, dans *Proceed. Roy. Soc. Edinburgh*, XIII, 746. Baskerville, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 194 (Waganda). *Ibid.* p. 43 (Banaka et Bapuku). Mademba, *ibid.* p. 84 (indigènes des Etats Sansanding). Nicole, *ibid.* p. 118 (Diakité-Sarrakolais). Lang, *ibid.* p. 242 (Washambala). Desoignies, *ibid.* p. 278 (Msalala). Kraft, *ibid.* p. 291 (Wapokomo). Reade, *Savage Africa*, p. 582. Rowley, *Africa Unveiled*, p. 174, 176. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, I. 313. Nieboer, *op. cit.* p. 52, 78, 79, 81, 141-143, 305, 439 *sq.*

5. Veniaminof, cité par Petroff, *loc. cit.* p. 152.

6. Azara, *op. cit.* II. 110.

7. Ellis, *Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 219. Voir aussi Wilson, *Western Afrika*, p. 179, 180, 271 *sq.*

l'esclave n'est pas trop malheureux; et, en somme, il est préférable à celui de l'ouvrier agricole en Angleterre. On regarde généralement l'esclave comme faisant partie de la famille; et, s'il y est né, il est parfois, à défaut d'autres, l'héritier de son maître[1]. Chez les Yorouba, il advenait couramment qu'un maître désignât son esclave, dans son testament, comme surintendant et administrateur général de son domaine, et qu'il lui laissât la gérance de toute l'exploitation[2]. Chez les Kreis Kita (Soudan Français), le maître appelle ses esclaves « mes fils », eux le nomment leur père; l'héritier mineur a pour tuteur, non pas sa mère, mais bien le plus âgé des esclaves domestiques[3]. Parlant des indigènes de la région du lac Nyassa, Macdonald remarque qu'en Afrique beaucoup de propriétaires d'esclaves aiment à les voir s'enrichir : « Ne sont-ils pas nos enfants? » disent-ils[4]. Chez les Wabondéï, « quand on achète un esclave, on appelle ses enfants, et on leur dit : « Regardez votre frère ». L'esclave est traité comme un fils, il n'est ni battu, ni enchaîné[5] ». A Madagascar, les esclaves « sont bien traités par leurs maîtres; on les considère comme des membres inférieurs de la famille, et bien des esclaves jouissent d'une liberté d'action que ne connaît pas la population libre[6] ». L'esclavage, dans les races indigènes de l'Archipel Malais, est généralement doux. A Bornéo, dit Boyle, « nous avons toujours eu de la peine à distinguer, dans une famille, les esclaves des gens libres: honneurs et distinctions sont également accessibles aux uns et aux autres[7] ». Chez les Dayaks, les esclaves-débiteurs se trouvent « tout aussi bien de cet état — vivant dans la maison de leur créancier, travaillant sur ses terres — que si, parfaitement libres, ils étaient les égaux de leurs présents maîtres[8] ». Dans les tribus des

1. Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 290.
2. Mac Gregor, Lagos, Abeokuta, and the Alake, dans *Jour. African Soc.* 1904, p. 473.
3. Tellier, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 169.
4. Macdonald, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXII. 102.
5. Dale, *ibid.* XXV, 230.
6. Sibree, *The Great African Island*, p. 181. Voir aussi Little, *Madagascar*, p. 77. Ellis, *History of Madagascar*, I. 196.
7. Boyle, *Adventures among the Dyaks of Borneo*, p. 284.
8. Low, *Sarawak*, p. 302. Voir aussi : St. John, *Life in the Forests of the Far East*, I. 83. Bock, *Head-Hunters of Borneo*, p. 210. Kükenthal, *Ergeb-*

monts Chittagong, on considérait les esclaves-débiteurs comme des membres de la famille du créancier, et jamais on ne les traitait avec dureté[1]. Chez les Kafirs de l'Hindou-Kouch, il arrive que l'on élise des esclaves aux magistratures annuelles, et Scott Robertson rapporte avoir connu un cas dans lequel un maître et son esclave accomplirent ensemble les cérémonies de la fraternité[2].

Il semble qu'en général, surtout s'ils sont nés dans la maison, les esclaves appartenant à la tribu soient mieux traités que les esclaves étrangers ou achetés[3], et que l'oppression des maîtres se fasse surtout sentir à l'esclave d'une race différente de la sienne[4]. Chez les Guaycurus de l'Amérique du Sud, les deux causes de l'esclavage — captivité et naissance — créent une certaine différence de caste, que l'on maintient avec une grande rigueur[5]. En Afrique, observe Mungo Park, les esclaves domestiques, ou nés dans la maison, sont traités avec plus d'indulgence que les esclaves achetés[6]. « Le maître, chez les Mandingues, ne peut ni mettre à mort son esclave, ni le vendre à un étranger, sans convoquer d'abord un palabre sur sa conduite : autrement dit, sans lui intenter un procès public; mais cette protection se limite à l'esclave indigène ou domestique[7] ». Même observation de Tuckey pour les indigènes du Congo[8]. Sur la Côte de l'Or, on distingue trois genres d'esclaves : indigènes, importés, et prisonniers de guerre; « ces deux dernières catégories sont toujours traitées avec beaucoup moins de considération que les autres[9] ». Parlant des tribus de l'Afrique Centrale en général, Rowley constate que l'esclavage est beaucoup

nisse einer zoologischen Forschungsreise in den Molukken und Borneo, I. 276 (Kayans). Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, I. 52. Raffles, *op. cit.* I. 352. Marsden, *History of Sumatra*, p. 253. Junghuhn, *op. cit.* II. 150 (Bataks).

1. Lewin, *Hill Tracts of Chittagong*, p. 34.

2. Scott Robertson, *Kafirs of the Hindu-Kush*, p. 100 *sq.*

3. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 484 *sq.* (Baris et Kunama). New, *op. cit.* p. 56 (Wasahili). Baumann, *Usambara*, p. 61 (indigènes de la côte Tanga). Sarbah, *op. cit.* p. 6 *sq.* (Fanti). Dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse* : Nicole, p. 118 *sq.* (Diakité-Sarrakolais). Tellier, p. 169 (Kreis Kita). Beverley, p. 213 (Wagogo). Sibree, *op. cit.* p. 256 *sq.* (indigènes de Madagascar). Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, I. 88 *sq.*

4. Mademba, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 84 (Sansanding). Sibree, *op. cit.* p. 181 (Madagascar).

5. Von Spix and von Martius, *Travels in Brazil*, II. 74.

6. Mungo Park, *op. cit.* p. 262.

7. *Ibid.* p. 19.

8. Tuckey, *op. cit.* p. 367.

9. Ellis, *Tshi-speaking Peoples*, p. 289.

plus rigoureux chez les pasteurs que chez les agriculteurs, les premiers ayant généralement pour esclaves des prisonniers de guerre, les autres ayant acquis les leurs moins par conquête que par héritage. Chez les agriculteurs, ajoute-t-il, leur nom n'est pas : esclaves, mais : enfants; et ceux qu'ils servent sont non pas leurs maîtres, mais leurs pères[1]. Chez les Kafirs de l'Hindou-Kouch tous les esclaves « ne sont pas de la même condition, car l'esclave artisan est bien moins élevé en grade que l'esclave domestique... lequel vit avec son maître[2] ».

Dans les nations de civilisation archaïque, l'esclavage présente les mêmes caractères essentiels que dans les races inférieures. L'ancien Mexique distinguait diverses classes d'esclaves : prisonniers de guerre, criminels condamnés à la perte de la liberté, enfants vendus par leurs parents, gens qui s'étaient vendus eux-mêmes. On représente les relations de maître à esclave comme amicales[3]. « Au Mexique, d'après tous les récits, l'esclavage était une sujétion modérée, qui consistait simplement en l'obligation de services domestiques, et qui laissait à l'esclave un certain nombre d'heures pour des travaux dont il recueillait le profit[4] ». Les maîtres ne pouvaient vendre leurs esclaves sans le consentement de ceux-ci, à moins qu'ils ne fussent esclaves « au collier », c'est-à-dire fugitifs, rebelles, ou vicieux, et qu'après deux ou trois avertissements ils n'eussent rien changé à leur conduite. A la mort de leur maître, les esclaves devenaient généralement libres[5]; quant à leurs enfants, ils naissaient toujours libres[6].

En Chine, la classe esclave se compose de prisonniers de guerre, de personnes vendues par elles-mêmes ou par d'autres, et d'enfants d'esclaves[7]; et autrefois l'esclavage public était le châtiment des crimes[8]. Il est bien vrai que

1. Rowley, *Africa Unveiled*, p. 174. sqq.
2. Scott Robertson, *op. cit.* p. 99 *sq.*
3. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, II. 217, 221.
4. *Ibid.* II. 220 *sq.*
5. Clavigero, *History of Mexico*, I 360.
6. Bancroft, *op. cit.* II. 221.
7. Biot, Mémoire sur la condition des esclaves et des serviteurs gagés en Chine, dans *Journal Asiatique*, sér. III. vol. III. 257 *sqq.*
8. *Ibid.* p. 249 *sqq.*

le code pénal interdit la vente des personnes libres, et la lettre de la loi ne permet pas même au père de famille de vendre ses enfants[1]; quiconque se laisse vendre volontairement tombe sous le coup de la loi[2] Mais ce sont là des règlements souvent violés : en temps de misère, souvent les parents vendent leurs enfants; et l'enlèvement des enfants alimente encore plus couramment le marché aux esclaves[3]. Le pouvoir du maître sur son esclave n'est pas purement absolu[4], mais il semble être tout aussi grand que le pouvoir du père sur son enfant[5]. Le maître qui mensongèrement accuse son esclave n'est pas puni de ce chef : et un esclave ne peut pas porter plainte en justice pour mauvais traitements[6]. Toutefois, la condition des esclaves en Chine n'est généralement pas trop mauvaise[7]. « Dans toutes les familles chinoises de « l'élite des dix mille », il règne une sorte d'intimité entre maîtres et esclaves masculins, entre maîtresses et esclaves féminins; il n'est pas rare que les domestiques hasardent de donner des conseils pour le bien-être de la famille; et, en bien des cas, on discute devant eux les affaires domestiques les plus graves[8] ». Dans les romans chinois, le serviteur est le confident de son maître, et seuls les caractères vicieux y traitent durement leurs esclaves[9]. D'après le Divin Panorama, quiconque bat ou blesse son esclave sans proportionner le châtiment à la faute sera torturé en enfer[10]. Maint voyageur a signalé la différence qui existe entre la condition relativement heureuse des esclaves en Chine et la dégradation des anciens esclaves nègres dans les colonies européennes et aux Etats-Unis[11]. « En Chine », fait-on remarquer, « l'identité de sang, de couleur, de race, d'habitudes, entre maître et serviteur, agit comme un frein sur l'avarice, les vices et la cruauté

1. *Supra*, p. 603.
2. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCLXXV, p. 291.
3. Biot, *loc. cit.* p. 260. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio*, p. 211, n. 8. Gray, *China*, I. 241, 242, 246.
4. *Supra*, p. 430.
5. Gray, *op. cit.* I. 243 *sqq.*
6. Biot, *loc. cit.* p. 292. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCCXXXVII, p. 373.
7. Biot, *loc. cit.* p. 296 *sq.* Giles, *op. cit.* I. 211 *sq.* n. 8. Gray, *op. cit.* I. 245. Wells Williams, *The Middle Kingdom*, I. 413. Douglas, *Society in China*, p. 349.
8. Gray, *op. cit.* I. 247.
9. Biot, *loc. cit.* p. 296.
10. Giles, *op. cit.* II, 377.
11. Biot, *loc. cit.* p. 297 *sq.*

de celui-là ; ce qui n'aurait pas lieu s'ils étaient, comme en Amérique, de races différentes[1] ».

On a émis cette idée que les habitants primitifs de l'Egypte furent réduits en esclavage par la race conquérante. « Si nous consultons les monuments », dit Amélineau, « nous remarquons dans les peintures qui ornent les parois des tombeaux de Saqqarah une certaine race d'hommes sur laquelle Mariette avait déjà appelé l'attention... Je crois que ce sont là des esclaves, vieux restes des populations primitives soumises par les conquérants nouvellement arrivés dans la vallée du Nil, descendants des premières tribus humaines qui s'étaient installées en Egypte[2] ». Sous les XVIIIe et XIXe dynasties, période principale des conquêtes étrangères de l'Egypte, on parle souvent de l'emploi, comme esclaves, des prisonniers de guerre. Chacun des Pharaons de ces dynasties raconte comment il a rempli les chambres du dieu Amon d'esclaves des deux sexes, partie de son butin. Il arrive que ces esclaves soient représentés dans les tombeaux. Ainsi, dans la tombe de Rekhmère, quelques esclaves, occupés à faire des briques et à construire un mur, sont désignés comme « le butin que Sa Majesté amena pour la construction du temple d'Amon[3] ». L'esclavage était plus doux en Egypte, croit Amélineau, qu'en Grèce ou à Rome[4]. D'après le Livre des Morts, la pitié du dieu s'étend aux esclaves : non seulement il interdit qu'on les maltraite soi-même, mais aussi qu'on pousse leur maître à les maltraiter[5].

Dans l'ancienne Chaldée, au-dessous de la population libre, sémite et sumérienne, il y avait une classe d'esclaves, composée surtout de prisonniers de race étrangère, et de leurs descendants, mais constamment renforcée par des indigènes : enfants trouvés, femmes vendues par leur mari, enfants vendus par leurs parents, et sans doute débiteurs privés de liberté par leurs créanciers[6]. Ils n'étaient

1. *Chinese Repository*, XVIII. 362.

2. Amélineau, *Essai sur l'évolution des idées morales dans l'Egypte Ancienne*, p. 78.

3. Je dois ces renseignements à l'obligeance de mon ami, le Dr Alan Gardiner.

4. Amélineau, *op. cit.* p. 349.

5. *Book of the Dead*, ch. 125. *Cf.* Maspero, *Dawn of Civilization*, p. 191.

6. Meissner, *Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht*, p. 6, 7. Oppert,

évidemment pas très malheureux[1] : on les laissait en général se marier et fonder une famille; et il semble qu'on ait évité le plus possible de vendre séparément parents et enfants[2]. Souvent le maître mettait en apprentissage les enfants de ses esclaves; et dès qu'ils savaient leur métier, il les établissait sous son nom, leur laissant une part des profits[3]. Un esclave pouvait louer son travail et acquérir à son tour des esclaves qu'il faisait travailler pour lui[4]; on lui permettait même d'acheter sa liberté[5]. «La loi babylonienne», dit Oppert, « laissait aux esclaves sur quelques points plus de prérogatives que le Code français n'en accorde à nos épouses[6]. »

Chez les Hébreux, la classe esclave se composait : des prisonniers de guerre[7]; de gens achetés à prix d'argent soit aux nations voisines, soit aux étrangers résidant dans le pays[8]; des enfants d'esclaves nés dans la maison[9]; d'Hébreux que leurs pères avaient vendus[10]; ou qui, soit seuls, soit avec leurs femmes et leurs enfants, étaient tombés dans l'esclavage par suite de leur pauvreté[11]; ou que les autorités avaient vendus, parce qu'ils avaient volé et ne pouvaient payer compensation[12]. En toute autre circonstance, priver un Israélite de sa liberté, le voler, l'employer comme esclave, ou le vendre, était un crime frappé de mort[13]. L'Israélite même que la pauvreté avait jeté dans la servitude n'était pas assimilé au serviteur étranger, on ne pouvait l'obliger à servir comme un esclave, mais comme un domestique à gages[14]. On ne devait pas le gouverner avec rigueur[15]. Non seulement il pouvait à tout moment être racheté par ses proches, mais, s'il n'était pas racheté, il avait droit à la liberté,

La condition des esclaves à Babylone, dans *Académie des Inscriptions et Belles Lettres — Comptes rendus des séances de l'année*, 1888, sér. IV. vol. XVI. 122. Maspéro, *op. cit.* p. 743.

1. Meissner, *op. cit.* p. 7. Oppert, oc. *cit.* p. 121 *sqq.*
2. Oppert, *loc. cit.* p. 125 *sqq.*
3. Kohler und Peiser, *Aus dem babylonischen Rechtsleben*, II. 52 *sqq.*
4. Oppert, *loc. cit.* p. 122, 128.
5. Meissner, *op. cit.* p. 7. Oppert, oc. *cit.* p. 122. Oppert et Ménant, *Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée*, p. 14.
6. Oppert, *loc. cit.* p. 121.
7. *Deutéronome*, XX. 14.
8. *Lévitique*, XXV. 44 *sq.*
9. *Genèse*, XIV. 14.
10. *Exode*, XXI. 7.
11. *Ibid.* XXI. 2 *sq.* *Lévitique*, XXV 39, 47.
12. *Exode*, XXII. 3.
13. *Ibid.* XXI. 16. *Deutéronome*, XXIV. 7.
14. *Lévitique*, XXV. 39, 40, 53.
15. *Ibid.* XXV. 43, 46, 53.

sans rien payer, au bout de la septième année; son maître ne devait pas le laisser aller les mains vides, mais lui donner libéralement quelque chose de son troupeau, de son aire et de sa cuve[1]. Quant aux esclaves étrangers, il n'y avait pas lieu de les émanciper : ils devaient au contraire rester esclaves à jamais et se transmettre aux enfants, et aux enfants des enfants[2]. Jamais, toutefois, le maître n'exerçait un pouvoir absolu. Que l'esclave fût Israélite ou étranger, sa vie, et en quelque mesure son corps, étaient protégés par la loi[3]. Si un esclave s'enfuyait pour échapper à un maître au cœur dur, on ne le livrait pas, on le laissait vivre en paix dans un lieu de son choix, dans une des cités d'Israël[4]. Tout ce que nous savons des esclaves chez les Hébreux nous montre qu'on voyait en eux des membres inférieurs de la famille, et que le père de famille s'intéressait à eux presque autant qu'à ses propres enfants[5]. A chaque instant le Talmud rappelle aux maîtres qu'il faut être bon pour ses esclaves[6]. On y regarde la traite des humains comme incompatible avec les fonctions de juge[7]; et l'émancipation des esclaves est encouragée de diverses façons[8], quoi que prétendent certains rabbins qui veulent qu'en émancipant son esclave on enfreigne ce précepte positif du *Lévitique*, XXV. 46 : « Vous les garderez comme esclaves à perpétuité[9] ».

D'après l'Islam, un mahométan né libre ne peut devenir esclave. « L'esclave », dit Lane, « est ou bien un prisonnier de guerre, ou bien un homme emmené de force d'un pays étranger et qui était un infidèle au moment de sa capture, ou bien l'enfant qu'une esclave a eu soit d'un autre esclave, soit de tout autre homme que son maître, soit de

1. *Exode*, XXI. 2. *Lévitique*, XXV. 40, 41, 48 *sqq*. *Deutéronome*, XV. 12 *sqq*.
2. *Lévitique*, XXV. 44 *sqq*.
3. *Supra*, p. 431, 517.
4. *Deutéronome*, XXIII. 15 *sq*.
5. Voir Mielziner, *Die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern*, p. 61 *sqq*. André, *L'esclavage chez les anciens Hébreux*, p. 149 *sqq*. Benzinger, Slavery, dans Cheyne and Black, *Encyclopædia Biblica*, IV. 4657 *sq*.
6. Katz, *Der wahre Talmudjude*, p. 59 *sqq*. Voir encore *Ecclésiastique*, XXXIII. 31 : « Si tu as un serviteur, traite le comme un frère: car tu as besoin de lui autant que de ton âme ».
7. Benny, *Criminal Code of the Jews according to the Talmud Massecheth Synhedrin*, p. 36.
8. Winter, *Die Stellung der Sklaven bei den Juden*, p. 41.
9. *Berakhoth*, fol. 47 B, cité par Hershon, *Treasures of the Talmud*, p. 81. *R. Samuel*, cité par André, *op. cit.* p. 180 *sq*.

son maître si celui-ci ne reconnaît pas la paternité[1] ». L'esclave doit être traité avec douceur, car le Prophète a dit : « Celui qui se conduit mal envers son esclave n'entrera pas au Paradis[2] ». Le maître doit nourrir son esclave des mêmes aliments dont il se nourrit, et le vêtir du même drap dont il se vêt[3]. Il ne doit pas lui assigner une tâche au-dessus de ses forces, et il doit lui permettre de se reposer, aux heures brûlantes du jour, pendant la saison chaude[4]. Il peut le marier à qui bon lui semble, mais il ne peut plus ensuite séparer mari et femme[5]. S'il est libre, en général, de donner ou de vendre à son gré ses esclaves, il ne peut séparer la mère de l'enfant. Car le Prophète a dit : « Quiconque est cause de séparation entre la mère et l'enfant, soit qu'il les vende ou les donne, Dieu le séparera de ses amis au jour de la résurrection[6] ». Le maître n'a pas non plus le droit d'aliéner une esclave, si elle lui a donné un enfant qu'il ait reconnu : et quand il meurt, cette femme a droit à la libération[7]. Libérer un esclave est un acte hautement agréable à Dieu, une expiation de certains péchés[8]. Ajoutons que ces règles ne sont pas seulement reconnues en théorie, mais qu'elles empruntent une force accessoire à la pratique générale. Dans le monde musulman, l'esclave a d'ordinaire avec son maître des rapports faciles. On le traite souvent comme un membre de la famille, et il ne laisse pas d'exercer à l'occasion une grande influence sur les affaires domestiques[9]. Il est

1. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p. 116. *Cf.* Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 245 *sq.* Ameer Ali, *Life and Teachings of Mohammed*, p. 376 *sq.*

2. Lane, *Arabian Society in the Middle Ages*, p. 255. Lane-Poole, *Speeches and Table-Talk of the Prophet Mohammad*, p. 163.

3. Lane, *Arabian Society*, p. 254. Lane-Poole, *Speeches*, p. 163.

4. Lane, *Arabian Society*, p. 254. Lane-Poole, *Speeches*, p. 163. Sachau, *Muhammedanisches Recht*, p. 18, 102.

5. Lane, *Modern Egyptians*, p. 115.

6. *Ibid.* p. 115. Lane, *Arabian Society*, p. 255. Ameer Ali, *Life of Mohammed*, p. 374 *sq.*

7. Lane, *Modern Egyptians*, p. 116.

8. *Koran*, XXIV, 33. Ameer Ali, *op. cit.* p. 373, 377. Beltrame, *Il Sennaar e lo Sciangàllah*, I. 46. Lane, *Modern Egyptians*, p. 119.

9. Lane, *Arabian Society*, p. 253 *sqq.* Polak, *Persien*, I. 251, 255. Urquhart, *Spirit of the East*, II. 403. Burton, *Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*, I. 61. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 155. Beltrame, *op. cit.* I. 46 *sqq.* Loir, L'esclavage en Tunisie, dans *Revue scientifique*, sér. IV. vol. XII. 592 *sq.* Villot, *Mœurs, Coutumes et Institutions des indigènes de l'Algérie*, p. 250. Meakin, *Moors*, p. 133. Chavanne, *Die Sahara*, p. 389. Pommerol, *Among the Women of the Sahara*, p. 161 *sqq.* Dyveyrier, *Exploration du Sahara*, p. 339. Hourst, *Sur le Niger et au pays des Touaregs*, p. 206. Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, II. 143. Reade *Savage Africa*, p. 582.

honteux ou inélégant, du moins en certains pays, de vendre son esclave, hors le cas de nécessité absolue ou d'inconduite inadmissible de sa part[1]. En Perse, la coutume exige qu'en certaines occasions de réjouissance, telles qu'une naissance ou un mariage, un ou plusieurs esclaves de la famille reçoivent leur liberté[2]; et tant en Perse qu'en d'autres pays musulmans, la manumission par testament est chose fréquente[3]. Au Maroc, on accorde parfois à l'esclave une certaine part de liberté, pour qu'il gagne de quoi se racheter[4]; et chez les Bédouins du désert d'Arabie, décrits par Burckhardt, les esclaves sont toujours émancipés au bout d'un certain temps[5]. Nul stigmate ne s'attache à l'esclave émancipé; on a dit avec raison que, dans l'Islam, l'esclavage est un accident et non une « constitution de la nature[6] » : aussi l'affranchi est-il socialement l'égal de l'homme né libre. Rien ne l'empêche d'épouser la fille de son ancien maître, et de devenir le chef de la famille. On a vu des affranchis s'élever aux plus hautes charges, gouverner des royaumes, fonder des dynasties[7].

Suivant les Lois de Manou, législateur mythique de l'Inde antique, il y a sept espèces d'esclaves, à savoir : « celui qui est fait prisonnier sous un étendard, celui qui sert pour gagner son pain, celui qui est né dans la maison, celui qui est acheté et celui qui est donné, celui qui est hérité des ancêtres, et celui qui est asservi par manière de châtiment[8] ». Cette dernière classe est constituée par des gens qui ont perdu la liberté parce qu'ils n'ont pu payer une dette ou une amende, ou parce qu'ils ont quitté un ordre religieux[9]. L'esclave n'est pas nécessairement un Soudra, ou membre de la plus basse des quatre castes de l'Inde : les Kchatriyas peuvent devenir les esclaves des Brahmanes; et les Vaïciyas, les esclaves des

1. Polak, *Persien*, I. 250. Beltrame, *op. cit.* I. 47, 284. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 155.
2. Polak, *op. cit.* I. 250.
3. *Ibid.* I. 250. Meakin, *op. cit.* p. 139.
4. Meakin, *op. cit.* p. 139.
5. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, p. 202.
6. Ameer Ali, *Life of Mohammed.* p. 375.
7. *Ibid.* p. 375 *sq.* Bosworth Smith, *Mohammed and Mohammedanism*, p. 206, 211 *sq.*
8. *Laws of Manu*, VIII. 415.
9. Bühler, dans sa traduction des Lois de Manou, *Sacred Books of the East*, XXV. 326, n. 415.

Brahmanes et des Kchatriyas[1]. D'autre part les Soudras, comme tels, n'étaient pas des esclaves, bien qu'ils eussent le devoir de servir les autres castes : ils choisissaient ceux qu'il leur plaisait de servir, et exigeaient une récompense appropriée[2]. Le pouvoir que possédait sur ses esclaves, aux Indes, un chef de famille, n'est pas très bien défini : on lui recommande toutefois d'éviter toute querelle avec eux et, s'il est offensé par un d'eux, de n'en point garder de ressentiment[3]. Il est dit dans les Aphorismes d'Apastamba que l'on a toute liberté de se soumettre soi-même à des privations, ainsi que sa femme et ses enfants, « mais non point son esclave, s'il fait sa besogne[4] ». En 1839 dans son *Histoire de l'Inde*, Elphinstone écrivait : « S'il y a une différence de traitement entre domestiques et esclaves domestiques, c'est que l'on regarde ceux-ci comme étant plus de la famille. Je doute qu'ils soient jamais vendus; et ils attirent peu l'attention, car rien de visible ne les distingue des hommes libres[5] ». Les prêtres du bouddhisme moderne enseignent qu'il y a cinq façons pour le maître d'aider ses esclaves : « Il ne doit donner ni une besogne d'enfant à des hommes, ni une besogne d'homme à des enfants, mais à chacun celle qui correspond à sa force; il doit donner à chacun sa nourriture et ses gages selon les besoins de chacun; malades, il doit les exempter de tâche, et leur fournir les remèdes nécessaires; quand il mange d'un mets savoureux, il ne doit pas tout garder pour lui-même, mais en laisser une partie aux autres, y compris ses esclaves; et quand ils ont bien travaillé pendant une longue période de temps, ou pendant une période fixée, il doit leur rendre la liberté[6] ».

En Grèce, surtout dans la Grèce primitive, les esclaves se recrutaient généralement par la capture à la guerre, la piraterie, et le rapt[7]. Leur condition était héréditaire.

1. Bühler, *loc. cit.* p. 326, n. 415.
2. Ingram, *History of Slavery and Serfdom*, p. 272.
3. *Laws of Manu*, IV. 180, 185.
4. *Apastamba*, II. 4. 9. 11.
5. Elphinstone, *History of India*, p. 203.
6. Hardy, *Manual of Budhism*, p. 500.
7. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, I. 161 *sqq.* Richter, *Die Sklaverei im griechischen Alterlume*, p. 39 *sqq.*

Comme autres sources légitimes, il y avait l'exposition des enfants, sauf à Thèbes[1], et la vente des enfants par leurs parents[2]. A Athènes, jusqu'à l'époque de Solon, les débiteurs insolvables devenaient les esclaves de leurs créanciers[3]; et les métèques qui ne s'acquittaient pas des obligations que leur imposait l'Etat étaient vendus comme esclaves, de même que les étrangers qui par fraude avaient usurpé les droits de citoyens[4]. Plus tard, du moins, il semble que les esclaves aient été, en majorité, d'origine barbare[5]. Et même on fut d'accord, en principe sinon toujours en pratique, depuis la guerre du Péloponnèse, pour rançonner les prisonniers faits par des Grecs sur des Grecs, au lieu de les réduire en esclavage[6]. Nous avons vu que le maître n'avait pas sur son esclave le droit de vie et de mort[7]. Cruellement opprimé, celui-ci trouvait asile dans les sanctuaires[8]. Mal traité, il pouvait exiger d'être vendu; et son pécule pouvait, avec l'agrément de son maître, acheter sa liberté[9]. Mais la manumission ne lui donnait accès qu'à une condition intermédiaire entre l'esclavage et la liberté absolue : ainsi, à Athènes, l'affranchi restait un métèque aux yeux de l'Etat, et un client aux yeux de son maître[10]. Souvent les esclaves domestiques étaient les intimes de leurs maîtres[11]; mais en tant que classe, ils encouraient le mépris de gens tels que Platon et Aristote eux-mêmes. Le premier, tout en mettant ses auditeurs en garde contre l'insolence et l'injustice à l'égard des esclaves, remarque qu'il faut les traiter sévèrement et non pas leur faire des remontrances, comme à des hommes libres, mais les châtier, et ne leur adresser d'autres paroles que des ordres[12]. Aristote compare les rapports du maître avec son esclave à ceux de l'âme avec

1. Elien, *Historia varia*, II. 7.
2. Wallon, *op. cit.* I. 159 *sq.*
3. Plutarque, *Vita Solonis*, XIII. 4.
4. Wallon, *op. cit.* I. 160 *sq.* Richter, *op. cit.* p. 46.
5. Hermann-Blümner, *Lehrbuch der griechischen Privatalterthümer*, p. 86. Richter, *op. cit.* p. 48.
6. Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, II. 204, 205, 283. Hermann-Blümner, *op. cit.* p. 86 *sq.*
7. *Supra*, p. 431 *sq.*
8. Wallon, *op. cit.* I. 310 *sq.* Schmitd, *op. cit.* II. 218 *sq.* Richter, *op. cit.* p. 140 *sq.*
9. Ingram, *op. cit.* p. 27 *sq.* Wallon, *op. cit.* I. 335 *sq.* Richter, *op. cit.* p. 151.
10. Richter, *op. cit.* p. 157. Wallon, *op. cit.* I. 346 *sqq.*
11. Schmidt, *op. cit.* II. 212. Richter, *op. cit.* p. 151.
12. Platon, *Leges*, VI. 777 *sq.*

le corps, de l'artisan avec son outil, et il ajoute qu'il ne saurait y avoir d'amitié entre eux, à moins que l'on regarde l'esclave non plus comme un esclave, mais comme un semblable[1]. Cependant, bien que la condition d'esclave n'eût pas cessé de comporter opprobre, on se demandait déjà si le pouvoir du maître avait pour base la justice ou la force; et c'est en Grèce que nous trouvons pour la première fois cette opinion que l'institution de l'esclavage est contraire à la Nature, et que c'est la loi, une loi injuste, qui rend un homme esclave et laisse l'autre libre[2]. Aristote, toutefois, rencontrait sans nul doute l'assentiment de ses contemporains quand il déclarait que la Nature, en donnant aux barbares l'infériorité, avait voulu les rendre esclaves des Grecs[3].

Les juristes romains présentaient l'esclavage comme un adoucissement à la guerre : il n'avait d'autre origine, disaient-ils, que la capture et la préservation des ennemis[4]. Mais à Rome comme ailleurs, l'esclavage, une fois installé, contenait en lui-même le germe de son développement. Tous les enfants d'une esclave suivaient le sort de leur mère, en vertu du principe applicable à la progéniture des animaux : *Partus sequitur ventrem*. Et tôt ou tard, quand ces sources ne suffisaient plus à l'alimentation du marché, une traite régulière s'établissait dont le matériel était fourni par la chasse à l'homme systématiquement poursuivie à l'étranger[5]. Dans des proportions beaucoup plus restreintes, on recrutait aussi la classe esclave parmi les citoyens romains : enfants vendus par leurs pères, débiteurs insolvables, criminels châtiés pour un crime grave[6]. L'idée qu'un Romain pouvait devenir l'esclave d'un de ses concitoyens ne plaisait

1. Aristote, *Ethica Nicomachea*, VIII. 11. 6 *sq*. *Idem*. *Politica*, I. 5. p. 1254.
2. *Idem*, *Politica*, I. 3. p. 1253 *b*.
3. *Ibid*. I. 2, 6, p. 1252 b, 1255 a. Voir Euripide, *Iphigenia in Aulide*, 1400 *sq*.
4. Hunter, *Exposition of Roman Law*, p. 160 *sq*. *Institutiones*, I. 3. 3 : — « Les esclaves sont appelés *servi*, parce que les généraux ont coutume de vendre leurs captifs et ainsi de les préserver (*servare*) et non de les détruire. On les appelle encore *mancipia*, parce qu'ils sont arrachés de force à l'ennemi (*manu capiuntur*) ».
5. Mommsen, *History of Rome*, III. 305 *sq*. Wallon, *op. cit*. II. 46 *sqq*. Ingram, *op. cit*. p. 38.
6. Wallon, *op. cit*. II. 18 *sqq*. Ingram, *op. cit*. p. 39, *Institutiones*, I. 12. 3.

guère à l'esprit romain. Aussi une ancienne loi ordonnait-elle que le débiteur, une fois livré au créancier, serait vendu à l'étranger ou *trans Tiberim*[1]. Par la suite (326 avant J. C.), la prise du créancier se limita aux biens du débiteur, si ce dernier était citoyen romain[2]; et sous l'Empire païen, la vente, par leurs pères, d'enfants nés libres, fut interdite[3]. Le pouvoir du maître sur l'esclave, illimité au début, se vit également restreindre avec le temps. Claude et Antonin le Pieux mirent un frein, nous l'avons vu, au droit de mort du maître sur l'esclave[4]. La *Lex Petronia* (an 61 après J.-C.) interdisait aux maîtres de contraindre leurs esclaves à combattre des bêtes féroces[5]. Au temps de Néron, on nomma un fonctionnaire avec mission d'entendre les plaintes des esclaves contre leurs maîtres[6]. Antonin le Pieux ordonna de vendre les esclaves qui, trop cruellement traités, s'étaient réfugiés devant un autel ou une image impériale; prescription qui s'étendit au cas où le maître avait employé son esclave d'une manière dégradante ou indigne de celui-ci[7]. On tenait compte, dans les ventes d'esclaves aux enchères, des droits de la parenté[8]; et en interprétant les testaments, on partait de ce point de vue que la division de l'héritage ne devait pas disperser les membres d'une même famille[9]. A cette époque, l'esclavage romain avait perdu son caractère primitif, patriarcal et, comme dit Mommsen, « en quelque sorte innocent[10] »; les victoires de Rome, l'extension de la traite, avaient inondé la ville d'esclaves; la vie ne comportait plus cette simplicité de mœurs qui avait un peu adouci, aux temps primitifs, la rigueur de la loi : aussi le sort de l'esclave romain était-il souvent pénible, et il se commettait bien des cruautés révoltantes[11]. Mais nous savons aussi que, dès le début de

1. Mackenzie, *Studies in Roman Law*, p. 94.
2. Tite-Live, *Historiæ Romanæ*, VIII. 28. Wallon, *op. cit.* II. 29, n. 1.
3. *Supra*, p. 611.
4. *Supra*, p. 432.
5. *Digesta*, XLVIII. 8, 11. 2.
6. Sénèque, *De beneficiis*, III. 22. 3.
7. Wallon, *op. cit.* III 57 *sq.* Ingram, *op. cit.* p. 63.
8. Hunter, *Exposition of Roman Law*, p. 159.
9. Wallon, *op. cit.* III. 53.
10. Mommsen, *History of Rome*, III. 305.
11. Voir Lecky, *History of European Morals*, I. 302 *sq.*

l'Empire, on se montrait du doigt, avec dégoût, les maîtres cruels : on les détestait, on les méprisait[1]. Et c'est avec une ferveur à peine égalée depuis lors que Sénèque et d'autres stoïciens revendiquaient pour l'esclave la dignité humaine et les droits humains. Nés de la même race que nous, vivant la même vie, mourant de la même mort, nos esclaves, d'un mot, « sont aussi des hommes, des amis, et nos compagnons de servitude[2] ». Epictète allait jusqu'à condamner absolument l'institution de l'esclavage, radicalisme qui s'explique par l'histoire de sa propre vie. « Ce que vous évitez de souffrir pour votre compte », dit-il, « ne cherchez pas à l'imposer à d'autres. Ainsi, vous évitez l'esclavage : prenez garde d'y jeter d'autres hommes. Car si vous pouvez supporter d'exiger d'eux l'esclavage, il semble que vous ayez été vous-même esclave[3] ». De tels enseignements ne pouvaient rester sans résultats, tant dans la législation que dans le sentiment public. Imbus de la philosophie stoïcienne, les juristes de l'époque classique déclarèrent que tous les hommes sont originellement libres de par la loi de nature, et que l'esclave est simplement « une institution de la Loi des Nations par laquelle un homme devient la propriété d'un autre, contrairement au droit naturel[4] ».

On a généralement représenté le christianisme comme la cause presque unique de l'adoucissement, puis de l'abolition de l'esclavage en Europe. Aussi est-il bon de noter que la grande amélioration du sort des esclaves, à Rome, se place à une époque trop lointaine pour que le christianisme ait pu y prendre la moindre part. Bien mieux : pendant les deux cent premières années de sa carrière comme religion d'Etat, la législation sur ce point est demeurée à peu près stationnaire[5]. Justinien introduisit certaines réformes : l'affranchissement fut facilité de diverses façons[6] ; on accorda aux affranchis tous les droits

1. Sénèque, *De clementia*, I. 18. 3.
2. *Idem*, *Epistolæ*, 47. *Idem*, *De beneficiis*, III. 28. Epictète, *Dissertationes*, I. 13. Voir aussi le recueil de passages relatifs à l'esclavage dressé par Holland, *Reign of the Stoics*, p. 186 *sqq*.
3. Epictète, *Fragmenta*, 42.
4. *Institutiones*, I. 3. 2.
5. *Cf.* Lecky, *History of European Morals*, II. 64.
6. *Institutiones*, I. 5 *sqq*.

des citoyens romains, alors qu'auparavant ils occupaient une position intermédiaire entre les esclaves et les hommes libres[1]; et bien que la loi refusât encore de reconnaître les mariages d'esclaves, Justinien leur donna une valeur légale après l'émancipation en établissant des droits de succession[2]. Mais la condition inférieure de l'esclave fut affirmée plus rigoureusement que jamais. Il appartenait aux propriétés « corporelles » de son maître, il était compté au nombre des choses tangibles de leur nature, telles que la terre, le vêtement, l'or et l'argent[3]. On mit en vigueur la Constitution d'Antonin le Pieux, qui refrénait les excès de sévérité des maîtres; mais ce ne fut pas par esprit d'évangélique humanité[4], car il est dit dans les Institutes de Justinien : « Cette décision est juste : il importe en en effet beaucoup au bien public que nul n'ait le droit d'abuser même de sa propriété[5] »

Chose curieuse à noter. L'incompatibilité de l'esclavage avec cette maxime : « fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fît », si elle a été mise en relief par un philosophe païen, ne semble avoir frappé aucun des premiers écrivains chrétiens. Dès le début, le christianisme a reconnu l'esclavage. Que tous les hommes soient spirituellement égaux dans le Christ, il ne s'ensuit pas qu'ils doivent être socialement égaux en ce monde. L'esclavage n'empêche personne de remplir ses devoirs de chrétien, il ne barre pas la route du ciel, c'est affaire purement extérieure, ce n'est qu'un nom. Celui-là seul est esclave en vérité, qui commet le péché[6]. Certes, l'esclavage est un fardeau, mais qui pèse « sur le dos de la transgression. » A sa création l'homme était libre, et nul ne fut l'esclave d'un autre avant que le juste Noé eut maudit Cham, son fils irrespectueux. L'esclavage est donc un châtiment

1. *Institutiones*, I. 5. 3.; III. 7, 4.
2. *Ibid.* III. 7 pr.
3. *Ibid.* II. 2. 1.
4. *Cf.* Milman, *History of Latin Christianity*, II. 14.
5. *Institutiones*, I. 8. 2.
6. Grégoire de Naziance, *Orationes*, XIV. 25 (Migne, *Patrologiæ cursus*, Ser. Graeca, XXXV. 891 *sq.*). *Idem*, *Carmina*, I. 2. 26. 29. (*ibid.* XXXVII. 853); I. 2. 93, 133 *sqq.* (*ibid.* XXXVII. 937 *sq.*). St. Chrysostome, *In cap. IX Genes. Homilia* XXIX. 7. (*ibid.* LIII. 270). *Idem*, *In Epist. I. ad Cor. Homilia* XIX. 5 (*ibid.* LXI, 158). St. Ambroise, *In Epist. ad Coloss* 3 (Migne, *op. cit.* Ser. Lat. XVII. 439).

envoyé par Celui qui sait proportionner le châtiment à l'offense[1]. L'esclave lui-même ne devrait pas désirer la liberté[2]; bien mieux, si son maître la lui propose, il ne doit pas l'accepter[3]. Pas un seul des Pères n'a même laissé entendre que l'esclavage est illégal ou inconvenant[4]. Les premiers martyrs possédaient des esclaves, comme en eurent des abbés, des évêques, des papes, des monastères, des églises[5]. Seuls les Juifs et les païens ne pouvaient acheter d'esclaves chrétiens[6]. On songeait si peu à l'abolition de l'esclavage que le Concile d'Orléans, en plein VIe siècle, décrétait expressément la perpétuité de la servitude pour les descendants d'esclaves[7]. Par contre, l'Eglise s'appliqua avec zèle à empêcher le recrutement des esclaves par capture, mais borna ses efforts aux prisonniers de guerre chrétiens[8]. Au XIXe siècle encore, le droit de réduire en esclavage des captifs a trouvé un avocat : l'évêque Bouvier[9].

Les Apôtres rappelaient les maîtres à leurs devoirs envers leurs esclaves, et les esclaves à leurs devoirs envers leurs maîtres[10]. Il en fut de même des Conciles et des Papes. Le Concile de Gangra, vers l'an 324, jeta l'anathème à quiconque enseignerait à l'esclave, sous prétexte de religion, à mépriser son maître[11]; et telle fut l'importance attachée à ce décret qu'on l'inséra dans l'épitomé des canons qu'Adrien I présenta à Charlemagne

1. St. Augustin, *De civitate Dei*, XIX. 15. (Migne, *op. cit.* XLI, 643 *sqq.*).

2. St. Ignace, *Epi t la ad Polycarpum*, 4. (Migne, *op. cit.* Ser. Graeca, 723 *sq.*). St. Augustin, *Ennaratio in Psalmum* CXXIV. 7. (Migne, *op. cit.* XXXVII. 1653).

3. Laurent, *Etudes sur l'histoire de l'Humanité*, IV. 117.

4. *Cf.* Babington, *Influence of Christianity in Promoting the Abolition of Slavery in Europe*, p. 29.

5. *Ibid.* p. 22. Potgiesser, *Commentarii juris Germanici de statu servorum*, I. 4. 8, p. 176. Muratori, *Dissertazioni sopra le antichità italiane*, I. 244.

6. *Concilium Tol tanum*, *IV*. A. D. 633, can. 66 (Labbe-Mansi, *Sacrorum Conciliorum ollectio*, X. 635). Blakey, *Temporal Benefits of Chrisuianity*, p. 397. Digby, *Mores Catholici*, II. 341. Cibrario, *Della schiavitù et del servaggio*, I. 272. Rivière, *L'Eglise et l'esclavage*, p. 350.

7. *Concilium Aurelianense IV*. vers A. D. 545, can. 32 (Labbe-Mansi, *op. cit.* IX. 118 *sq.*).

8. *Concilium Rhemense*, vers A. D. 630. can. 22 (Labbe-Mansi, *op. cit.* X. 597). Gratien, *Decretum*, II. 12. 2. 13 *sqq.* Baronius, *Annales Ecclesiastici*, A. D. 1263, ch. 74, vol. XXII. 124. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, II. 284 *sqq.* Babington, *op. cit.* p. 51 *sqq.* 94 *sq.* Nys, *Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*, p. 114.

9. Bouvier, *Institutiones Philosophicæ*, p. 566.

10. *Ephésiens*, VI. 5 *sqq.* *Colossiens*, III. 22 *sqq.* IV. 1.

11. *Concilium Gangrense*, vers A. D. 324, can. 3 (Labbe-Mansi, *op. cit.* II. 1102, 1106, 1110).

à Rome, en 773[1]. Mais en bien des cas on recommandait aussi aux maîtres de se montrer humains pour leurs esclaves[2]. Grégoire IX voulait que « l'on traitât plus généreusement, en raison du grand bienfait qu'ils avaient reçu, ceux des esclaves qui avaient été lavés à la fontaine du saint baptême[3] ». Si un esclave fugitif cherchait asile dans une église ou un monastère, on ne le livrait point avant que son maître eût juré de ne le point châtier[4], ou même on ne le livrait pas du tout, et il devenait esclave du sanctuaire[5] Nous avons vu comment l'Eglise protégea la vie de l'esclave en excommuniant pour deux ans des maîtres qui avaient tué les leurs[6]. Elle interdit de vendre des esclaves chrétiens aux Juifs et aux païens[7]. Au milieu du VIIe siècle, le Concile de Châlons ordonna que nul chrétien ne serait vendu hors du royaume de Clovis, pour ne pas tomber dans la captivité ou devenir l'esclave d'un Juif[8]. Certaines lois anglo-saxonnes contenaient cette même disposition, « afin que ne périssent point ces âmes que le Christ a rachetées de sa propre vie[9]. » Si le clergé tonnait parfois contre les marchés d'esclaves, son indignation ne s'étendait pas jusqu'à la traite des païens[10], et jamais il ne mit en question le droit du maître de vendre à son gré tel de ses esclaves. Il y a beaucoup d'exagération dans les affirmations des écrivains qui prétendent que l'Eglise a exercé sur l'esclavage une influence très favorable[11]. Encore au XIIIe siècle, le maître avait sur son esclave un droit de vie et de mort presque absolu[12]. Dans toute la chrétienté, la vente et l'achat d'hommes, leur

1. Epitome canonum, quam Hadrianus I. Carolo Magno obtulit, A. D. DCCLXXIII, dans Labbe-Mansi, *op. cit.* XII. 863.
2. Babington, *op. cit.* p. 58 *sqq.*
3. Baronius, *Annales Ecclesiastici*, A. D. 1238, ch. 62, vol. XXI. 204.
4. Milman, *op. cit.* II. 51. Rivière, *op. cit.* p. 306. Du Boys, *Histoire du droit criminel des peuples modernes*, II. 246 n. 1.
5. Concilium Kingesburiense sub Bertulpho, dans Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ et Hiberniæ*, I. 181.
6. *Supra*, p. 4[illegible].
7. *Concilium Rhemense*, vers A. D. 630, can. 11. (Labbe-Mansi, *op. cit.* X, 596). *Concilium Liptinense*, A. D. 743, can. 3 (*ibid.* XII. 371). Hefele, *Beiträge zur Kirchengeschichte*, I. 218. *Idem*, *History of the Councils of the Church*, V. 211.
8. *Concilium Cabilonense*, vers A. D. 650, can. 9. (Labbe-Mansi, *op. cit.* X. 1191).
9. *Laws of Ethelred*, V. 2; VI. 9. *Laws of Cnut*, II. 3.
10. Hüllmann, *Stædtewesen des Mittelalters*, I. 80 *sq.* Loring Brace, *Gesta Christi*, p. 229. Rivière, *op. cit.* p. 325.
11. Yanoski, *De l'abolition de l'esclavage ancien au moyen-âge*, p. 74 *sq.* Allard, *Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Eglise*, p. 487, etc.
12. *Supra*, p. 434.

transfert du vendeur à l'acheteur comme objets de propriété, étaient tenus pour une transaction légale ayant la même validité que s'il s'agissait d'une autre marchandise, terre ou bétail[1]. Un maître ne devait à ses esclaves que la subsistance et le vêtement, et il avait droit à tout le bénéfice de leur travail; que si, par pure bonté, il leur donnait un *peculium*, ou allocation fixe pour leur subsistance, ils avaient beau économiser sur cette somme : les économies accumulées n'étaient pas à eux, mais à leur maître[2]. Un esclave ou un affranchi ne pouvait porter contre une personne libre aucune accusation criminelle. sauf en cas de *crimen læsæ majestatis*[3]; les esclaves ne pouvaient être témoins contre des personnes libres[4]. La vieille distinction entre le mariage de l'homme libre et le concubinage de l'esclave fut longtemps admise par l'Eglise : aussi les esclaves ne se pouvaient-ils marier, ils n'avaient qu'un droit de *contubernium* et leurs unions ne recevaient pas la bénédiction nuptiale d'un prêtre[5]. Plus tard, quand les unions entre esclaves commencèrent d'être assimilées à des mariages légaux, il y fallut encore le consentement des maîtres, faute de quoi les transgresseurs étaient frappés d'un châtiment qui pouvait être la mort[6].

On a aussi attribué à l'Eglise, en grande partie, la disparition graduelle de l'esclavage en Europe dans la seconde moitié du Moyen-Age[7]. C'est une opinion qui ne supporte guère le contrôle des faits. Certes l'Eglise a, dans une certaine mesure, encouragé la manumission des esclaves. S'il est vrai que l'esclavage fût regardé

1. Potgiesser, *op. cit.* II. 4. 5, p. 429. Milman, *op. cit.* II. 16.

2. Potgiesser, *op. cit.* II. 10, p. 528 *sqq.* Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ Latinitatis*, VI. 451. Robertson, *History of the Reign of the Emperor Charles V.* I. 274.

3. Potgiesser, *op. cit.* III. 3. 2, p. 612.

4. Beaumanoir, *Coutumes du Beauvoisis*, XXXIX. 32. vol. II. 103. Du Cange, *op. cit.* VI. 452. Potgiesser, *op. cit.* III. 3. 1, p. 611.

5. Potgiesser, *op. cit.* II. 2. 10 *sq.*, p. 354 *sq.*

6. *Ibid.* II. 2. 12, p. 355 *sq.*

7. Clarkson, *Essay on Slavery*, p. 19 *sq.* Biot, *De l'abolition de l'esclavage ancien en Occident*, p. XI. Thérou, *Le christianisme et l'esclavage*, p. 147. Martin, *Histoire de France jusqu'en 1789*, III. 11. n. 2. Balmes, *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, I. 285. Blakey, *op. cit.* p. 170. Yanoski, *op. cit.* p. 75. Cochin, *L'abolition de l'esclavage*, II. 349, 458. Littré, *Etudes sur les Barbares et le Moyen Age*, p. 230 *sq.* Allard, *op. cit.* p. 490. Tedeschi, *La schiavitù*, p. 68. Lecky, *History of Rationalism in Europe*, II. 216, 236 *sqq.* Maine, *International Law*. p. 160. Kidd, *Social Evolution*, p. 168.

comme une institution parfaitement légale, on jugeait cependant qu'il était méritoire d'affranchir des coreligionnaires, et on le recommandait parfois au nom des principes chrétiens. Au déclin du VI^e siècle, on déclara que, comme le Christ est venu briser la chaîne de notre servitude et nous restituer notre liberté primitive, c'est l'imiter, et donc bien agir, que d'émanciper ceux que la loi des nations réduisit en esclavage[1] : doctrine qui fut encore proclamée à divers moments jusqu'au XVI^e siècle[2]. A l'époque carolingienne, l'abbé Smaragdus émit cette opinion que chacun doit compter au nombre des œuvres bonnes et salutaires la libération de ses esclaves, en songeant que ce n'est point la nature, mais le péché, qui les assujettit à leurs maîtres[3]. Dans la seconde moitié du XII^e diècle, les prélats de France, et en particulier l'archevêque de Sens, soutinrent qu'il y avait obligation de conscience à libérer tous les chrétiens : ils s'appuyaient sur le décret d'un Concile tenu à Rome par le pape Alexandre III[4]. Et dans l'une des dernières compilations du droit médiéval germain, il était dit que le Seigneur Jésus, en ordonnant de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, avait indiqué qu'aucun homme n'est la propriété d'un autre homme, mais qu'il appartient à Dieu[5]. Des esclaves furent libérés « pour l'amour de Dieu », ou « pour le remède » et « la rançon de l'âme[6] ». Dans les formulaires de manumission du moine Marculfus au VII^e siècle, nous lisons, par exemple : « Celui qui libère son esclave qui lui est attaché peut compter que Dieu le récompensera dans l'autre monde »... « Pour la rémission de mes péchés, je te fais libre »... « Pour la gloire du nom de Dieu et ma récompense éternelle », etc.[7] Mais on a souvent attaché trop d'importance à ce genre de phrases :

1. St. Grégoire le Grand, *Epistolæ*, VI. 12. (Migne, *Patrologiæ cursus*, LXXVII, 803 *sq.*). Gratien, *op. cit.* II. 12. 2. 68. Potgiesser, *op. cit.* IV. I. 3, p. 666 *sq.*
2. Babington, *op. cit.* p. 180.
3. Smaragdus, *Via Regia*, 30 (d'Achery, *Spicilegium*, I. 253).
4. De Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, I. 312.
5. *Speculum Saxonum*, III. 42 (Goldast, *Collectio consuetudinum et legum imperialium*, p. 158).
6. Du Cange, *op. cit.* IV. 460 *sqq.* Potgiesser, *op. cit.* IV. 12. 5, p. 751 *sqq.* Muratori, *op. cit.* I. 249. Robertson, *op. cit.* I. 323. Milman, *op. cit.* II. 51 *sq.*
7. Marculfus, *Formulæ*, II. 32, 33, 34. (Migne, *op. cit.* LXXXVII. 747, 748).

elles accompagnent ordinairement les actes les plus insignifiants, tels que le don d'un livre à un monastère[1], et il ressort de certaines formules que ce n'était pas seulement la libération des esclaves, mais leur achat et leur vente qui s'effectuaient « au nom de Dieu[2] ». Et si le clergé encourageait les manumissions, cette attitude n'était pas dictée uniquement par des raisons religieuses. On a fait remarquer que, « les mourants étant souvent disposés à consacrer des sommes considérables à des fondations pieuses, il y avait dès lors intérêt immédiat pour les gens d'Eglise à voir les personnes de condition inférieure mises à même d'acquérir des biens, et d'en disposer librement par la suite ». Il semble aussi que ceux qui obtenaient leur liberté par l'entremise du clergé se devaient de récompenser leurs bienfaiteurs, et que ce fut là une des raisons qu'avait l'Eglise de favoriser la manumission[3]. D'ailleurs, tout en la favorisant pour les esclaves des laïcs, elle avait soin d'entraver celle de ses propres esclaves : comme un médecin qui se garde de prendre le remède qu'il prescrit à ses clients. Elle ne permettait d'aliéner que ceux de ses esclaves qui montraient des tendances à s'échapper[4]. Le Concile d'Agathon, en 506, trouvait injuste d'affranchir les esclaves des monastères, quand les moines eux-mêmes étaient quotidiennement obligés de travailler[5]; et de fait, les esclaves des monastères furent partout les derniers à obtenir l'affranchissement[6]. Au VII[e] siècle, un Concile à Tolède menaçait de la damnation tout évêque qui libérerait un esclave appartenant à l'Eglise, sans payer de ses propres deniers une juste compensation, car il semblait impie d'infliger une perte à cette Eglise du Christ[7]; et divers règlements ecclésiastiques ne permettaient à un évêque ou à un prêtre d'affranchir un esclave faisant

1. Babington, *op. cit.* p. 61, n. 6.
2. *Formulæ Bignonianæ*, 2, Venditio de servo, (Baluze, *Capitularia regum Francorum*, II. 497) : « Domino magnifico fratri illi emptori, ego in Dei nomine ille venditor ».
3. Millar, *Origin of the Distinction of Ranks*, p. 274 *sq.*
4. Gratien, *op. cit.* II. 12, 2. 54.
5. *Concilium Agathense*, A. D. 506, can. 56 (Labbe-Mansi, *op. cit.* VIII. 334).
6. Hallam, *View of the State of Europe during the Middle Ages* (ed. 1837,) I. 221.
7. *Concilium Toletanum IV.* A. D. 633, can. 67. (Labbe-Mansi, *op. cit.* X. 635).

partie du patrimoine de l'Eglise qu'à condition de le remplacer par deux autres de valeur égale[1]. Bien mieux : l'Eglise, non contente d'empêcher que le nombre de ses esclaves fût réduit, cherchait à l'augmenter. Elle encourageait assidûment les gens à s'offrir, eux et leur postérité, comme esclaves des églises et des monastères; elle leur recommandait « l'esclavage de leurs corps » — ainsi que l'expriment certaines chartes — comme moyen d'assurer la liberté à leurs âmes[2]. Et en plein VIIe siècle, un Concile décréta que les enfants des prêtres incontinents deviendraient esclaves des églises où officiaient leurs pères[3].

La disparition de l'esclavage médiéval a encore été attribuée, pour une part, aux efforts que firent les rois pour affaiblir la puissance des nobles[4]. Ainsi, en France, Louis X et Philippe le Long publièrent des ordonnances déclarant que, comme tout homme était libre par nature et comme leur royaume s'appelait royaume des Francs, ils voulaient mettre d'accord le mot et la chose, en sorte qu'ils émancipaient, contre juste compensation, tous les esclaves des domaines royaux, donnant ainsi aux autres seigneurs un exemple à suivre[5]. Muratori croit qu'en Italie les guerres du XIIe siècle et des siècles suivants ont plus que toute autre chose contribué au déclin de l'esclavage, car il fallait des soldats, et des soldats étaient nécessairement des hommes libres[6]. Pour d'autres, la disparition de l'esclavage est due surtout aux grandes famines et épidémies qui ravagèrent l'Europe aux Xe, XIe et XIIe siècles[7]. Le nombre des esclaves diminua encore considérablement lorsqu'au vieil usage de réduire en servitude les prisonniers de guerre succéda la coutume plus humaine d'accepter leur rançon, qui fut la règle à la fin du Moyen-Age, tout au moins pour les prisonniers chrétiens[8]. Mais

1. Gratien, *op. cit.* II. 12. 2. 58. Potgiesser, *op. cit.* IV. 2. 4, p. 673.
2. Du Cange, *op. cit.* IV. 1286. Potgiesser, *op. cit.* I. 1. 6. *sq.*, p. 5 *sqq.* Robertson, *op. cit.* I. 326.
3. *Concilium Toletanum IX* A. D. 655, can. 10 (Labbe-Mansi, *op. cit.* XI. 29).
4. Robertson, *op. cit.* I. 47 *sq.* Millar, *op. cit.* p. 276 *sqq.*
5. Decrusy, Isambert et Jourdan, *Recueil général des anciennes lois françaises*, III. 102 *sqq.*
6. Muratori, *op. cit.* I. 234 *sq.* *Idem*, *Rerum Italicarum scriptores*, XVIII. 268, 292.
7. Biot, *op. cit.* p. 318 *sqq.* Saco, *Historia de la esclavitud*, III. 241 *sqq.*
8. Ward, *Enquiry into the Foundation and History of the Law of Nations in*

il semble que la cause principale de l'extinction de l'esclavage en Europe aït été sa transformation en servage.

On a attribué cette transformation à l'insuffisant approvisionnement du marché, qui faisait que chaque famille avait intérêt à conserver indéfiniment des esclaves héréditaires, et à maintenir leur nombre par la méthode de la propagation. Aussi l'existence et le bien-être de l'esclave devinrent-ils d'une grande importance pour son maître, qui trouva profitable de l'attacher à un lopin de terre[1]. En outre, la culture du sol exigeait que les esclaves eussent leurs résidences fixes en divers points du domaine de leurs maîtres; et quand un esclave avait ainsi passé un certain temps dans l'une des fermes, il était d'autant plus qualifié pour en continuer l'exploitation. Il en vint donc par degrés à être regardé comme partie du matériel de culture, et à être vendu avec le domaine qu'il avait accoutumé de cultiver[2].

Mais le servage lui-même ne fut qu'une étape sur la route de la pleine liberté. Le propriétaire d'un vaste domaine ne pouvait vérifier le travail de ses vilains, dispersés sur une large superficie; le seul moyen de stimuler leur industrie était donc de leur offrir une récompense pour leur travail. C'est ainsi qu'au salaire ordinaire qu'on leur allouait vint s'adjoindre une part dans les bénéfices et, par suite, la possibilité d'acquérir pour leur compte[3]. Par là il devint possible au serf, en bien des cas, d'acheter de ses gains sa liberté[4]; d'autres fois son maître avait avantage à exiger de lui une rente fixe en lui abandonnant le surplus. Le propriétaire se trouvait alors libéré du risque des pertes accidentelles, et sa terre lui donnait un

Europe, I. 298 *sq.* Babington, *op. cit.* p. 147. Ayala, *De jure et officiis bellicis* I. 5. 19. Au XVI[e] siècle, les statuts de quelques villes italiennes mentionnent des ventes d'esclaves, sans doute de Turcs prisonniers de guerre (Nys, *Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*, p. 140).

1. Storch, *Cours d'économie politique*, IV. 260. Ingram, *op. cit.* p. 72.

2. Millar, *op. cit.* p. 263 *sqq.*

3. Millar, *op. cit.* p. 264. Simonde de Sismondi, *Histoire des républiques italiennes du moyen âge*, XVI. 365 *sq.* Guérard, *Cartulaire de l'Abbaye de Saint-Pierre de Chartres*, I. p. XLI. Dunham, *History of the Germanic Empire*, I. 230.

4. Voir Vinogradoff, *Villainage in England*, p. 87. Pollock and Maitland, *History of English Law before the Time of Edward I*, I. 36, 427.

bénéfice certain, souvent même accru, parce que les cultivateurs avaient intérêt à la mieux travailler[1]; en même temps, la sujétion personnelle des paysans prenait fin naturellement, car il importait peu au propriétaire qu'ils se conduisissent bien ou mal, pourvu que ses revenus lui fussent payés ponctuellement. Il n'y avait pas lieu non plus d'insister pour qu'ils restassent dans la ferme plus longtemps qu'ils ne s'en fussent souciés : car les profits qu'elle rapportait suffisaient pour qu'ils fussent aussi peu désireux de la quitter que le propriétaire, de les renvoyer[2]. Un autre facteur de la disparition graduelle du servage, ce fut l'encouragement des rois qui, toujours jaloux des grands seigneurs, poussaient les vilains à empiéter sur l'autorité de ceux-ci[3]. Nous avons la preuve indiscutable qu'en Angleterre, avant la fin du règne d'Edouard III, les vilains se trouvèrent assez forts pour se protéger l'un l'autre et refuser aux seigneurs leurs services qui paraissaient consacrés par le temps et la coutume[4]. En Allemagne, même jeu : les propriétaires munissaient d'armes leurs vilains pour que ceux-ci défendissent la cause de leur maître, et cela tendait naturellement à leur émancipation, car des gens que l'on autorise à posséder des armes, et à qui l'on apprend à s'en servir, sauront bientôt se faire respecter[5]. De très nombreux vilains secouèrent le joug de la servitude en cherchant refuge dans quelque ville privilégiée[6] où ils devenaient libres, soit immédiatement[7], soit plus généralement après un certain délai, tantôt un an et un jour[8], tantôt davantage[9]. Et il semble bien, en outre, que la rapide

1. Adam Smith, *Wealth of Nations*, p. 173. Millar, *op. cit.* p. 267 *sqq.* Mill, *Principles of Political Economy*, I. 309, 311. Dunham, *op. cit.* I. 228 *sq.* Pour l'inefficacité du travail esclave, voir Storch, *op. cit.* IV. 275 *sqq.*

2. Millar, *op. cit.* p 269 *sq.*

3. Adam Smith, *Wealth of Nations*, p. 173.

4. Eden, *State of the Poor*, I. 30.

5. Dunham, *op. cit.* I. 229.

6. Guibertus de Novigento, De vita sua, dans Bouquet, *Rerum Gallicarum et Francicarum scriptores*, XII. 257. Fragmentum historicum vitam Ludovici VII summatim complectens, *ibid.* XII. 286. Beaumanoir, *op. cit.* XLV. 36, vol. II. 237. Eden, *op. cit.* I. 30. Laurent, *op. cit.* VII. 531 *sq.* Saco, *op. cit.* III. 251.

7. Laurent, *op. cit.* VII. 532.

8. Glanville, *Tractatus de Legibus et Consuetudinibus Regni Angliæ*, V. 5. Bracton, *De Leg. et Consuet. Angliæ*, fol. 198 b, vol. III. 292 *sq.* Beaumanoir, *op. cit.* comme ci-dessus. Pollock and Maitland, *op. cit.* I. 429, 648 *sq.* Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 337 *sq.* Laurent, *op. cit.* VII. 532.

9. Laurent, *op. cit.* VII. 532.

disparition du servage dans les florissantes villes libres ait contribué indirectement, par l'exemple, à l'affranchissement des serfs ruraux[1]. Le cas se présente aussi de seigneurs libérant leus vilains à l'instigation de leurs directeurs de conscience, car le clergé ne perdait pas une occasion de réduire la formidable puissance de sa grande rivale, la noblesse temporelle[2]. Mais le rôle qu'a joué l'Eglise dans l'affranchissement des serfs a été moins important encore que son rôle dans l'abolition de l'esclavage[3]. Elle présentait le servage comme une institution divine[4], une école d'humilité, un chemin vers la gloire future[5]. Elle-même possédait des serfs[6], et elle mit tant d'énergie à les conserver que Voltaire avait déjà lancé son puissant appel en faveur de la liberté, et que Louis XVI avait lui-même aboli « le droit de servitude » pour « l'amour de l'humanité », sans que l'Eglise se décidât à émanciper ses serfs[7]. Mais la cause de la liberté, si elle ne doit pas grand'chose à l'Eglise chrétienne, est d'autant plus redevable aux sentiments d'humanité et de justice de certains adversaires de celle-ci.

A peine le servage commençait-il à disparaître dans les parties les plus civilisées du monde chrétien que s'établissait, dans les colonies des Etats européens, une forme nouvelle de l'esclavage. Les circonstances favorisèrent beaucoup son développement. Que l'employeur ait avantage au travail servile ou au travail libre, cela dépend du

1. Laurent, *op. cit.* VII. 533 *sq.*

2. Thomas Smith, *Common-wealth of England*, p. 250. Eden, *op. cit.* I. 10. Sugenheim, *Geschichte der Aufhebung der Leibeigenschaft und Hörigkeit in Europa*, p. 109.

3. *Cf.* Rivière, *op. cit.* p. 511. Babington (*op. cit.* p. 148 *sq.*) dit que, dans les 500 pages des *Concilia* de Wilkins qui renferment tous les documents ecclésiastiques des églises anglaises du XIIIe siècle, voici tout ce que nous trouvons de relatif à la population non libre : Que ni hommes libres, ni vilains, ne doivent être gênés dans l'établissement de leur testament aux approches de la mort; que les moines ne doivent pas aliéner leurs esclaves les moins utiles (*famulos*); que les Juifs n'ont pas le droit de posséder d'esclaves chrétiens. « Celui-là », disait-on, « veut faire honte à Dieu, qui élève un vilain au-dessus de son rang » (*ibid.* p. 150).

4. Adalbero, *Carmen ad Rotbertum regem Francorum*, 291, 292, 297 *sqq.* (Bouquet, X. 70) : « Thesaurus, vestis, cunctis sunt pascua servi. Nam valet ingenuus sine servis vivere nullus... Triplex ergo Dei domus est, quæ creditur una. Nunc orant alii; pugnant; aliique laborant : Quæ tria sunt simul, et scissuram non patiuntur ». Saint Bonaventure, cité par Laurent, *op. cit.* VII. 522 : « Non solum secundum humanam institutionem, sed etiam secundum divinam dispensationem, inter Christianos sunt domini et servi ».

5. Laurent, *op. cit.* VII. 523.

6. *Ibid.* VII. 524.

7. Hettner, *Geschichte der französischen Literatur im ach zehnten Jahrhundert*, p. 169. Babington, *op. cit.* p. 108. Sugenheim, *op. cit.* p. 156 *sqq.* Laurent, *op. cit.* VII. 537 *sq.*

salaire du travailleur libre, lequel, à son tour, dépend du rapport de la population ouvrière à la terre et au capital. Dans les Antilles, dans les Etats du Sud de l'Amérique, pays riches et peu peuplés, la balance des profits entre le travail libre et le travail servile penchait en faveur du second : d'où l'introduction de l'esclavage, sa prospérité, et le mal qu'on eut à l'abolir[1].

Du point de vue moral, ce qui fait l'intérêt de l'esclavage nègre, c'est que, né au sein d'une civilisation chrétienne très développée, il n'en a pas moins été le plus brutal qu'on ait jamais connu, du moins dans les colonies britanniques et aux Etats-Unis. Il sera peut-être intéressant d'examiner de plus près quelques points de la législation y relative.

En Amérique, comme ailleurs, l'état d'esclave était héréditaire. L'enfant d'une esclave était lui-même esclave et appartenait au maître de sa mère, même si son père était un homme libre. Par contre, l'enfant d'une femme libre naissait libre, même si son père était esclave[2]. Quand la traite fut abolie, l'hérédité resta la seule source légitime de l'esclavage : mais un nègre né libre ne fut pas encore, il s'en faut, à l'abri de tout danger. Car dans toutes les colonies anglaises, et dans tous les Etats à esclaves, sauf un seul, tout nègre était présumé esclave jusqu'à preuve du contraire[3]. Du moment que l'on pouvait, dans les limites d'un Etat esclavagiste, montrer un individu d'extraction africaine que l'on tenait sous ses ordres, on n'avait pas à expliquer d'où il venait ni à quel titre on le prétendait esclave. Bien mieux : par l'action directe du Congrès fut érigé en loi ce principe que des individus reconnus libres seraient vendus comme

1. Mill, *Principles of Political Economy*, I. 311.

2. Stroud, *Laws relating to Slavery in the U. S. of America*, p. 16 *sqq.* Cobb, *Inquiry into the Law of Negro Slavery in the U. S. of America*, p. 68. Stephen, *Slavery of the British West India Colonies*, I. 122. *Code Noir*, Edit du mois de Mars 1685, art. 13, p. 35 *sq.*; Edit donné au mois de Mars 1724, art. 10, p. 288 *sq.* Dans le Maryland, aux termes d'un premier règlement qui fut en vigueur jusqu'en 1699 ou 1700, tous les enfants nés d'un esclave étaient esclaves « comme l'étaient leurs pères ». (Stroud, *op. cit.* p. 14 *sqq.*). A Cuba, l'enfant de parents socialement inégaux prenait la condition du plus favorisé (Newman, *Anglo-Saxon Abolition of Negro Slavery*, p. 17).

3. Stephen, *op. cit.* I. 369 *sq.* Stroud, *op. cit.* p. 125, 126, 130. Cobb, *op. cit.* p. 67. Wheeler, *Treatise on the Law of Slavery*, p. 5.

esclaves, pour couvrir les frais de l'emprisonnement subi par eux sous l'accusation non fondée d'être des esclaves fugitifs. Et cette loi fut appliquée à mainte reprise. « Combien de despotes couronnés peut-on citer dans l'histoire de l'ancien monde », demande le professeur von Holst, « dont les actes puissent rivaliser dans l'odieux avec cette loi d'une république démocratique[1]? »

On définissait les esclaves « des biens meubles personnels aux mains de leurs possesseurs ou propriétaires respectifs, et des exécuteurs, administrateurs et ayants-cause de ceux-ci, pour toutes fins que ce soit[2] ». Dans les colonies anglaises et dans les Etats américains à esclaves, ils étaient passibles d'être à tout moment vendus, ou de quelque autre façon aliénés, selon la volonté de leurs maîtres, absolument comme du bétail ou des effets personnels; ou encore d'être vendus par licitation judiciaire, pour satisfaire aux dettes d'un maître vivant, ou aux dettes et legs d'un maître décédé, sur l'action des créanciers ou des légataires. Ils se transmettaient, par héritage ou testament, aux héritiers légaux ou aux légataires; et dans la distribution des domaines, on les distribuait comme le reste des biens[3]. Aucune considération des liens de famille. Sauf en Louisiane, où l'on ne pouvait vendre sans leur mère les enfants de moins de deux ans[4], il n'y avait aucune loi qui empêchât de séparer par la force les parents des enfants et les époux l'un de l'autre[5]. Or, ce que la loi n'empêchait, les maîtres ne manquaient pas de le faire : ainsi l'on savait que la Virginie était un lieu d'élevage, d'où l'on vendait à tous les coins du pays les membres de la même famille[6]. Tout ceci, à la vérité, ne s'applique qu'aux colonies anglaises et aux Etats à esclaves. Dans

1. Von Holst, *Constitutional and Political History of the United States*, I. 305.

2. Brevard, *Digest of the Public Statute Law of South-Carolina*, p. 229. Prince, *Digest of the Laws of Georgia*, p. 777. Dans le *Code Noir* français (Edit du mois de Mars 1685, art. 44, p. 49; Edit donné au mois de Mars 1724, art. 40, p. 305), les esclaves sont dits « meubles ».

3. Stephen, *op. cit.* I. 62. Stroud, *op. cit.* p. 84. Goodell, *American Slave Code in Theory and Practice*, p. 63 *sqq.*

4. Peirce, Taylor, and King, *Consolidation and Revision of the Statutes of the State* (*Louisiana*), p. 523, 550 *sq.*

5. Stephen, *op. cit.* I. 62 *sq.* Stroud, *op. cit.* p. 82.

6. Pearson, *National Life and Character*, p. 210.

les colonies espagnoles, portugaises et françaises, les esclaves faisaient partie intégrante de la plantation, et restaient attachés au sol qu'ils cultivaient. Ils bénéficiaient ainsi de toutes les restrictions auxquelles était soumise l'aliénation volontaire du sol, et ils ne pouvaient être saisis ni vendus pour satisfaire les créanciers de leurs maîtres[1]. Le Code Noir, touchant les membres de la même famille, est formel : « Ne pourront être saisis et vendus séparément, le mari et la femme, et leurs enfans impubères s'ils sont tous sous la puissance du même Maître[2]. »

Un esclave n'avait pas la capacité de contracter : pas même de contracter mariage, au sens juridique du mot. L'association qui se produisait entre esclaves, et que l'on appelait mariage, était virtuellement le *contubernium* des Romains, rapport dénué de sainteté et auquel n'étaient attachés nuls droits civils[3]. Le maître pouvait, quand il lui plaisait, séparer le « mari » et la « femme »; il pouvait à son gré commettre l' « adultère » avec cette « femme », et il était le propriétaire absolu de tous les enfants nés d'elle. Une esclave « n'avait pas plus d'autorité légale sur son enfant qu'une vache sur son veau ». Par contre, les règles ordinaires de la moralité sexuelle ne s'appliquaient pas aux esclaves. Ils n'étaient ni sermonnés pour leur incontinence, ni punis pour adultère, ni poursuivis pour bigamie. Bien plutôt, on trouvait, de leur part, l'incontinence chose toute naturelle. Même dans ce pays puritain, la Nouvelle-Angleterre, les femmes esclaves chez des pasteurs ou des magistrats avaient, en dehors du mariage, des enfants, noirs ou jaunes, et personne ne s'informait du père, et personne ne s'en inquiétait plus que l'on ne s'inquiète de la reproduction des moutons ou des pourceaux. Quant aux « quartiers à esclaves » sur les plantations, tous les témoignages affirment que les sexes s'y

1. Stephen, *op. cit.* I. 69.

2. *C·d· Noir*, Edit du mois de Mars 1685, art. 47, p. 51; Edit donné au mois de Mars 1724, art. 43, p. 306.

3. Cobb, *op. cit.* p. 240 *sqq.* Stroud, *op. cit.* p. 99. Goodell, *American Slave Code*, p. 105 *sqq.* Wheeler, *op. cit.* p. 199. Aux termes du Code Civil de la Louisiane, « les esclaves ne peuvent se marier sans le consentement de leurs maîtres, et leurs mariages ne produisent aucun des effets civils qui résultent de tels contrats ». (Morgan, *Civil Code o Louisiana*, art. 182, p. 29).

trouvaient « parqués dans une promiscuité animale[1] ».

Mais si l'on regarde les esclaves comme des biens meubles, il ne s'ensuit pas que tout soit permis au maître à leur égard. La loi, nous l'avons vu, protégeait dans une certaine mesure, encore que bien insuffisante, la vie de l'esclave[2]; et le maître qui mutilait son esclave était sujet à une peine légère[3]. La loi se préoccupait aussi d'interdire au maître tous actes considérés comme dommageables à la communauté ou à l'Etat. On redoutait fort que les nègres n'apprissent à lire et à écrire. William Knox, dans un tract adressé « à la vénérable Société pour la propagation de l'Evangile à l'étranger », en l'an 1768, remarque que « l'instruction les rend moins aptes ou moins disposés au travail », et que, si tous apprenaient à lire, le résultat serait sans doute une insurrection générale des nègres et le massacre de leurs maîtres[4]. La même crainte transparaît dans les lois relatives à cette question que contiennent les codes de certains Etats esclavagistes. Le *Negro Act* de 1740, Caroline du Sud, frappait d'une amende de 100 livres sterlings quiconque enseignait l'écriture à un esclave[5]. Plus tard, on vit là un excès de libéralisme. En 1834, une loi interdisant l'instruction des races de couleur ajouta à l'amende six mois de prison; et si le coupable était lui-même un homme de couleur, quoique un homme libre, jusqu'à 50 coups de fouet[6]. En Géorgie, 1770, loi interdisant d'apprendre aux esclaves à lire et à écrire; 1833, acte étendant cette interdiction aux personnes libres, de couleur[7]. En Louisiane, pour punir

1. Goodell, *op. cit.* p. 111. En 1835, la question fut posée devant une association de pasteurs baptistes, « de savoir si, dans le cas d'une séparation involontaire de nature à rendre impossible tout commerce futur, les intéressés peuvent être autorisés à se marier? » Il fut répondu « qu'une séparation de cette nature, pour des personnes placées comme le sont nos esclaves, est l'équivalent civil d'une séparation par la mort; et que, selon la croyance des pasteurs, c'est ainsi qu'elle apparaîtrait à Dieu. Interdire en pareil cas un second mariage, ce serait exposer les intéressés non seulement à plus de misères et de tentations, mais encore à la censure de l'Eglise, pour avoir agi *par obéissance aux maîtres* ». Ceci révèle incidemment que les maîtres obligeaient leurs esclaves à la cohabitation pour augmenter ainsi leur bétail humain. (Goodell, *Slavery and Anti-Slavery*, p. 185).

2. *Supra*, p. 434 *sq.*

3. *Supra*, p. 518.

4. Knox, *Three Tracts respecting the Conversion and Instruction of the Free Indians and Negroe Slaves in the Colonies*, p. 15 *sq.*

5. Brevard, *op. cit.* II. 243.

6. McCord, *Statutes at large of South Carolina*, VII. 468.

7. Prince, *op. cit.* p. 785, 658.

l'instruction des esclaves, emprisonnement d'un mois à douze mois[1]. En Caroline du Nord, on pouvait mettre les esclaves au courant de l'arithmétique, mais il était strictement interdit de leur enseigner à lire et à écrire[2]; tandis qu'en Alabama l'on s'attaquait aux rudiments, interdisant à toute personne de couleur, libre ou esclave, d'apprendre non pas même la lecture ou l'écriture, mais l'alphabet[3]. Dans tous ces Etats, la prohibition s'étendait au maître de l'esclave non moins qu'à toute autre personne. En Virginie, au contraire, le maître seul avait le droit d'instruire son esclave[4].

Il reste un point sur lequel le pouvoir du maître était extraordinairement réduit : souvent il ne lui était pas permis d'affranchir son esclave, ou l'on mettait à la manumission des obstacles formidables. Ainsi, en Caroline du Nord, un esclave ne pouvait être affranchi, primitivement, que pour services exceptionnels[5]; mais cette disposition fut modifiée dans les Statuts Revisés de 1836-1837, aux termes desquels toute émancipation accordée à n'importe quel ou quels esclaves « ne le sera qu'à la condition expresse qu'il, elle, ou ils, quittera ou quitteront l'Etat, dans un délai de quatre-vingt-dix jours après cette émancipation, pour n'y jamais plus revenir[6] ». Le Code Civil de la Louisiane exigeait qu'un esclave, pour être émancipé, eût atteint l'âge de trente ans, et eût fait preuve de bonne conduite pendant au moins quatre années avant l'émancipation : sauf, toutefois, s'il avait sauvé la vie de son maître ou d'un des enfants de celui-ci, auquel cas il n'y avait pas de condition d'âge[7]; et suivant un statut de 1852, l'esclave émancipé devait être mené hors des Etats-Unis dans un délai de douze mois après son émancipation[8]. Dans divers autres Etats, quantité de règlements faisaient de même obstacle à la manu-

1. Peirce, Taylor, and King, *op. cit.* p. 552.
2. *Revised Statutes of North Carolina passed by the General Assembly at the Session of 1836-7.* XXXIV. 74, CXI. 27, vol. I. 209, 578.
3. Clay, *Digest of the Laws of Alabama*, p. 543.
4. *Code of Virginia*, CXCVIII. 31 *sq.* vol. II. 747 *sq.* Stroud, *op. cit.* p. 142.
5. Stroud, *op. cit.* p. 233.
6. *Revised Statutes of North Carolina*, CXI. 58, vol. I. 585.
7. Morgan, *Civil Code of Louisiana*, art. 185 *sq.*; p. 30 *sqq.*
8. *Ibid.* Stat. 18 mars 1852, § 1, p. 29.

mission[1], et dans tout le territoire britannique des Indes Occidentales, avant l'Acte d'Emancipation, elle était entourée de restrictions analogues[2]. A Saint-Christophe, un acte voté en 1802 mettait une taxe de 1.000 livres sterling sur l'affranchissement de tout esclave qui n'était pas originaire de l'île, ou qui n'y résidait pas depuis deux ans; de 500 livres si l'esclave remplissait l'une de ces conditions. Mais les auteurs de cet acte allaient plus loin. Ils envisageaient le cas où un maître, se souciant peu de payer 12.500 ou 25.000 francs l'affranchissement légal, donnait pendant sa vie à un ou une esclave la liberté pratique, en n'exerçant pas ses droits de maître : « Que si un propriétaire d'esclave », disaient-ils, « décline par écrit, ou toute autre forme de contrat, les services de son esclave, ou s'il est prouvé devant un magistrat local qu'il n'exerce pas sur cet esclave ses droits de propriété et qu'il le fait vivre à ses dépens, cet esclave sera dans le délai d'un mois vendu aux enchères publiques par le maréchal prévôt, il deviendra la propriété de l'acheteur, et l'argent de l'achat sera versé au trésor colonial[3] ». A Saint-Vincent, pour chaque esclave que l'on voulait libérer, il fallait verser au trésor cent livres sterling[4]; et à la Barbade, cinquante livres au trésorier de la paroisse ecclésiastique où l'on résidait[5]. Bien différente était la législation espagnole sur cette question. D'après une loi de 1528, tout esclave nègre avait droit à sa liberté, après une certaine période, moyennant paiement d'une certaine somme à déterminer par les autorités royales, mais au moins égale à vingt marks d'or[6]. En 1540 parut une loi prescrivant que « si un nègre, une négresse, ou toute autre personne réputée esclave, demandait publiquement sa liberté, on devrait l'entendre, et lui faire justice, et prendre garde qu'ils ne fussent pour cette raison maltraités par leurs maî-

1. Brevard, *op. cit.* II. 255 *sq.* (Caroline du Sud). Prince, *op. cit.* p. 787 (Géorgie). Stroud, *op. cit.* p. 231 (Alabama). Alden and van Hoesen, *Digest of the Laws of Mississippi*, p. 761. Haywood and Cobbs, *Statute Laws of the State of Tennessee*, I. 327 *sq.*

2. Cobb, *op. cit.* p. 282.

3. Stephen, *op. cit.* I. 401 *sq.*

4. Cobb, *op. cit.* p. 282 *sq.*

5. Moore, *Public Acts passed by the Legislature of Barbados*, p. 224 *sq.*

6. Helps, *Spanish Conquest in America*, IV. 373.

tres[1] ». Bien mieux : si un esclave voulait changer de maître, et s'il pouvait décider quelqu'un à l'acheter sur expertise, le transfert devenait obligatoire[2]. Et le maître inhumain pouvait se voir retirer ses esclaves par décision du juge[3]. Par contre, dans la plupart des colonies anglaises et des Etats à esclaves de l'Amérique, l'esclave n'avait pas la ressource légale de changer de maître quand il voulait se préserver des cruautés du sien[4]. Les exceptions à cette règle sont rares et de peu de valeur pratique[5].

Ce système d'esclavage, plus cruel, du moins dans les colonies anglaises et les Etats à esclaves, que celui de n'importe quel pays païen, ancien ou moderne, était non seulement reconnu par des gouvernements chrétiens, mais soutenu par la grande majorité du clergé, tant catholique[6] que protestant. Au début du mouvement abolitionniste, les Eglises s'imaginaient avoir tout fait en disant que l'esclavage était un grand mal, et ne se croyaient ni le devoir, ni même le droit d'intervenir contre les esclavagistes. Mais l'on ne s'en tint pas là. Des lamentations résignées on en vint aux excuses; et des excuses aux justifications[7]. La Bible, disait-on, ne contenait aucune interdiction de l'esclavage; au contraire elle le sanction-

1. *Recopilacion de leyes de los reinos de las Indias*, VII. 5. 8, vol. II. 321.
2. Barre Saint Venant, cité par Stephen, *op. cit.* I. 119 *sq.*
3. Edwards, *History of the British West Indies*, IV. 451.
4. Stephen, *op. cit.* I. 106. Stroud, *op. cit.* p. 93.
5. Morgan, *Civil Code of Louisiana* art. 192, p. 33. Morehead and Brown, *Digest of the Statute Laws of Kentucky*, II. 1481. Edwards, *op. cit.* II. 192 (Jamaïque). Stephen, *op. cit.* I. 106 (quelques autres colonies anglaises). Dans les îles françaises, un nègre que l'on avait, par violation des ordonnances royales, traité cruellement, revenait à la couronne, ce qui lui assurait sinon la liberté, du moins la délivrance des mains d'un maître tyrannique. (*Code Noir*. Edit du mois de Mars 1685, art. 42, p. 48 *sq.*; Edit donné au mois de Mars 1724, art. 38, p. 303 *sq.*), mais le tribunal pouvait aussi décréter l'affranchissement (Stephen, *op. cit.* I. 119).
6. On a essayé de présenter les catholiques comme d'ardents abolitionnistes (Cochin, *L'abolition de l'esclavage*, II. 443; de Locqueneuille, *L'esclavage, ses promoteurs et ses adversaires*, p. 193). Mais les faits sont là. Chez les catholiques des Etats-Unis, on trouve quelques avocats de l'émancipation, mais pas bien nombreux (Goodell, *Slavery and Anti-Slavery*, p. 195 *sq.* Parker, *Collected Works*, VI. 127 *sq.*). Le Dr England, évêque catholique de Charleston (Caroline du Sud), entreprit de prouver en public que l'Eglise catholique avait toujours favorisé sans réserve l'esclavagisme (Parker, *op. cit.* V. 57). Au Brésil, couramment, les prêtres avaient des esclaves, et même ils les achetaient et les vendaient comme ils l'eussent fait de marchandises sans plus de scrupules (da Fonseca, *A esravidão, o clero e o abolicionismo*, p. 28, 33). L'évêque Bouvier écrivait (*op. cit.* p. 568) : « Servi autem dominis suis obedire, sortem suam patienter tolerare et officia sibi imposita fideliter exsequi debent, quoadusque libertas ipsis concedatur. Meminerint præsentem vitam esse momentaneam, futuram vero æternam ».
7. Von Holst, *op. cit.* II. 231 *sqq.*

nait, tant dans le Nouveau que dans l'Ancien Testament. Abraham, père des fidèles, ami de Dieu, avait des esclaves; les Hébreux étaient incités à réduire en esclavage les nations voisines; Saint Paul, Saint Pierre, admettaient le rapport de maître à esclave, puisqu'ils donnaient aux deux parties des conseils sur leur conduite respective; le Sauveur lui-même n'a rien dit qui condamne l'esclavage, lequel pourtant sévissait cruellement tandis qu'il était sur terre. Si l'esclavage est odieux, ne pouvait-on pas espérer que le Tout-Puissant eût lancé contre lui ne fût-ce qu'un seul mot, dans la révélation suprême de sa volonté[1]? Dieu, non content de permettre l'esclavage, a manifestement voulu sa perpétuité[2]; c'est la législation du paradis même[3]; c'est une institution qu'il faut soutenir par devoir religieux[4]; qui ne peut disparaître, car « Dieu s'est engagé à la maintenir[5] ». Pour les uns, l'esclavage était fondé sur le jugement prononcé par Dieu contre une race maudite, la race issue de Cham; pour d'autres, c'était la seule manière d'élever les Africains jusqu'au christianisme et à la civilisation[6]. Ainsi, au nom d'« abolitionniste » vint se joindre l'idée d'infidélité, et on stigmatisa le mouvement d'émancipation comme une tentative de propager le fléau du scepticisme[7]. Le gouverneur Macduffie, de la Caroline du Sud, prétendait que nulle institution humaine n'est plus conforme à la volonté de Dieu que l'esclavage; et que l'on devrait punir de mort l'intervention des abolitionnistes, en leur refusant le secours du clergé, comme « à des ennemis de la race humaine[8] ». Certes, on présentait aussi des arguments religieux en faveur de l'abolition. Maintenir des hommes en esclavage, c'était, disait-on, absolument incompatible

1. Barnes, *The Church and Slavery*, p. 15. Birney, *Letter to the Churches*, p. 3 *sq.* Bledsoe, *Essay on Liberty and Slavery*, p. 138 *sqq.* Gerrit Smith, *Letter to Rev. James Smylie*, p. 3. Cobb, *op. cit.*, p. 54 *sqq.* Goodell, *Slavery*, p. 154-156, 167, 176, 181, 184, 186, etc. Parker, *Collected Works*, V. 147.

2. Thornton, cité par Goodell, *Slavery and Anti-Slavery*, p. 147. Fisk, cité *ibid.* p. 147.

3. Bledsoe, *op. cit.* p. 138.

4. Smylie, cité par Gerrit Smith, *op. cit.* p. 3.

5. Cité par Goodell, *Slavery and Anti-Slavery*, p. 347.

6. Barnes, *op. cit.* p. 16.

7. *Ibid.* p. 18. Newman, *Anglo-Saxon Abolition of Negro Slavery*, p. 56. Bledsoe, *op. cit.* p. 223.

8. Newman, *op. cit.* p. 53. Von Holst, *op. cit.* II. 118. n. 1.

avec les droits inaliénables que le Créateur avait accordés à l'humanité; c'était plus clairement encore contraire au précepte de l'amour chrétien[1]. Maint pasteur se joignit aux abolitionnistes, mais il semble qu'au milieu du XIX[e] siècle les Quakers et les Frères Unis aient été les seuls corps religieux à regarder la possession et le commerce des esclaves comme des fautes ecclésiastiques[2]. Les Eglises américaines, on l'a dit avec raison, étaient « les forteresses de l'esclavage[3] ».

Personne n'attribuera au zèle religieux cette attitude envers l'esclavage. C'est un de ces exemples, trop fréquents dans l'histoire de la morale, où la religion est appelée à couvrir de sa sanction une institution sociale agréable aux meneurs de l'opinion religieuse. Beaucoup de ministres et de missionnaires étaient eux-mêmes possesseurs d'esclaves[4], le trésor de la chapelle se composait surtout de la propriété d'esclaves[5], et les ministres voulaient vivre en bons termes, c'est tout naturel, avec les membres en vue de leur congrégation, qui étaient eux-mêmes, le plus souvent, propriétaires d'esclaves. Adam Smith remarque que, si les Quakers prirent la résolution de libérer leurs esclaves, c'est que la Pensylvanie produit surtout du blé, dont le rendement ne paie pas la dépense du travail servile : si les esclaves « avaient formé une part considérable de leurs biens, ils n'auraient jamais pu se mettre d'accord sur une telle résolution[6] ».

Pour expliquer l'établissement de l'esclavage colonial, les difficultés de son abolition, les lois qui le régissaient, il ne faut pas seulement tenir compte des lois économiques et de l'égoïsme; un autre facteur, non moins important, c'est l'absence de sympathie, ou l'antipathie positive, pour la race de couleur. On regardait le nègre à peu près comme un animal, et certains le déclaraient sans âme[7].

1. Gurney, *Views and Practices of the Society of Friends*, p. 390. Anti-Slavery Declaration of 1833, citée par Goodell, *Slavery and Anti-Slavery*, p. 398. Birney, *Second Letter*, p. 1.
2. Parker, *op. cit.* V. 56.
3. Von Holst, *op. cit.* II. 230.
4. Barnes, *op. cit.* p. 13. Goodell, *Slavery and Anti-Slavery*, p. 151, 186 *sqq.*
5. Newman, *op. cit.* p. 53.
6. Adam Smith, *Wealth of Nations*, p. 172.
7. Von Holst, *op. cit.* I. 279. Malloch, How the Church dealt with Slavery, dans *The Month*, XXVII. 454.

Même libre, il était un paria, assujetti à des règlements et à des lois spéciaux. Un exemple tiré du Code de Louisiane : « Les gens libres, de couleur, ne doivent jamais insulter ni frapper les blancs, ni avoir l'audace de se croire les égaux des blancs; au contraire, ils doivent leur céder en toute occasion, ne leur parler, ne leur répondre qu'avec respect, sous peine d'emprisonnement proportionné à l'offense[1] ». Le Code Noir interdisait aux blancs d'épouser des noires, et aux blanches d'épouser des noirs, « à peine de punition et d'amende arbitraire[2] »; et nous lisons, dans les Statuts Révisés de la Caroline du Nord : « Tout blanc ou toute blanche qui, en toute liberté, épousera une personne de sang mélangé jusqu'à la troisième génération (indien, nègre, métis, ou mulâtre), libre ou esclave, devra payer, sur jugement de la Cour de Comté, la somme de cent dollars à l'usage du Comté[3] ». Au Mississipi, on frappait de trente-neuf coups de fouet, châtiment légal, tout nègre ou mulâtre libre qui se mêlait de prêcher l'Evangile[4]. Dans le Nord, les hommes de couleur étaient exclus des facultés et des grandes écoles, des séminaires, des églises respectables, ainsi que de l'hôtel de ville, du scrutin et du cimetière des blancs[5]. Voici en quels termes un écrivain anglais a exprimé l'aversion des Anglo-Saxons pour la race noire : « Nous détestons l'esclavage, mais nous détestons les nègres encore bien plus[6] ». Chez les Espagnols et les Portugais, le conflit des races était moins aigu, et les esclaves, par suite, mieux traités[7].

Ainsi, nous retrouvons, dans les opinions relatives à l'esclavage, la même distinction que dans les autres jugements portés sur des points de morale. Quelqu'un n'a, en principe, le droit de réduire ou de maintenir en esclavage que des gens d'une communauté ou d'une race différente de la sienne, ou leurs descendants. Priver quel-

1. Cité par Stroud, *op. cit.* p. 157.
2. *Code Noir*, Edit donné au mois de Mars 1724, art. 6, p. 286.
3. *Revised Statutes of North Caroline*, LXXI 5. vol. I. 386 *sq.*
4. Alden and van Hoesen, *op. cit.* p. 771.
5. Parker, *op. cit.* V. 58. Goodell, *Slavery and Anti-Slavery*, p. 200.
6. Seward, cité par Newman, *Abolition of Negro Slavery*, p. 200.
7. Couty, *L'esclavage au Brésil*, p. 8 *sqq.*

qu'un de sa liberté, c'est lui causer un tort, et cet acte passe pour mauvais quand il donne lieu au ressentiment par sympathie; mais on n'y trouve rien à reprendre si l'on n'éprouve pas de sympathie pour la victime. Dès lors l'esclavage, qui ne se développe que dans des conditions économiques favorables au travail servile, est toujours limité par des sentiments de caractère altruiste; et quand ceux-ci ont acquis assez de force et d'extension, il n'est plus toléré du tout. Ce même facteur influe aussi, là où il y a des esclaves, sur leur condition. Indigènes, ils sont mieux traités, nous l'avons vu, que s'ils étaient étrangers; nés dans la maison, ils sont mieux traités que s'ils provenaient de capture ou d'achat. Mais encore, si les progrès d'une nation s'accompagnent souvent d'une sévérité accrue dans le traitement des esclaves, c'est que la simplicité des âges primitifs ne comporte guère de distinction très marquée entre le maître et l'esclave dans leurs occupations ou leur manière de vivre, tandis que l'introduction de la richesse et du luxe ne tarde pas à détruire cette égalité. En outre, le nombre des esclaves dans une nation prospère les rend formidables, tant pour leurs maîtres que pour l'Etat, d'où la nécessité d'une surveillance plus stricte et d'une sujétion plus complète[1].

La condition des esclaves dépend, à beaucoup d'égards, des considérations égoïstes de leurs maîtres. Stuart Mill en fait la remarque : « Quand le marché des esclaves ne pouvait être alimenté, comme chez les anciens, que de captifs, soit pris à la guerre, soit enlevés dans des tribus éparpillées aux extrêmes confins du monde, il y avait généralement avantage à maintenir leur nombre par l'élevage, qui nécessite à leur égard un meilleur traitement; cette raison, avec plusieurs autres, fait que la condition des esclaves... était sans doute moins mauvaise dans l'ancien monde que dans les colonies des nations modernes[2]. » Chez les Bédouins, dit Burckhardt, « les esclaves sont traités avec bonté, et rarement battus, car la sévérité

1. Millar, *op. cit.* p. 256 *sqq.*
2. Mill, *Principles of Political Economy*, I. 307. *Cf. supra* p. 696.

pourrait les décider à s'enfuir[1] ». La superstition, elle aussi, peut contribuer à améliorer le sort de l'esclave. En Afrique Occidentale, « l'autorité que le maître exerce sur l'esclave est grandement modifiée par la terreur que lui inspire la sorcellerie. S'il traite durement son esclave, s'il le châtie injustement, il s'expose à toutes les machinations de sorcellerie dont dispose peut-être l'esclave[2]. Il est dit au livre des *Proverbes* : « N'accuse pas un serviteur devant son maître, de peur qu'il te maudisse et que tu sois trouvé coupable[3] ». Le même danger menace le maître cruel. Nous lisons dans les *Constitutions Apostoliques* : « Ton serviteur ou ta servante qui croient au même Dieu que toi, tu ne les commanderas pas dans un esprit d'amertume, crainte qu'ils murmurent contre toi et que la colère de Dieu ne tombe sur toi[4] ».

1. Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, p. 103.
2. Wilson, *Western Africa*, p. 271. Voir aussi *ibid.* p. 179. Cruickshank, *Eighteen Years on the Gold Coast*, II. 180 *sqq.* Du Chaillu, *Explorations and Adventures in Equatorial Africa*, p. 331. Landtman, *Origin of Priesthood*, p. 198. n. 2.
3. *Proverbes*, XXX. 10.
4. *Constitutiones Apostolicæ*, VII. 13.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME I

Préface de l'édition française, p. VII. — Avertissement du traducteur, p. XII.

INTRODUCTION

L'origine de la présente enquête, p. 1. — Sa matière, p. 1 *sq.* — Son utilité pratique, p. 2*sq.*

CHAPITRE I. — L'ORIGINE ÉMOTIVE DES CONCEPTS MORAUX...... 5

Les concepts moraux, généralisations des tendances qu'ont certains phénomènes à susciter des émotions morales, p. 5-7. — La prétendue universalité ou « objectivité » des jugements moraux, p. 8. — Théories qui font dériver de la raison, « théorique » ou « pratique », le contenu des prédicats moraux, p. 8 *sq.* — Notre tendance à objectiver les jugements moraux, motif insuffisant pour les assigner au département de la raison, p. 9 *sq.* — Cette tendance due en partie à la nature relativement uniforme de la conscience morale, p. 10 *sq.* — Différences d'évaluations morales dues à des circonstances d'un caractère purement intellectuel, p. 11-13. — Différences provenant d'une origine émotive, p. 13-15. — Différences quantitatives, autant que qualitatives, p. 15 *sq.* — La tendance à objectiver les jugements moraux, résultant pour une part de l'autorité attribuée aux règles morales, p. 16 *sq.* — L'origine et la nature de cette autorité, p. 17-19. — Il n'existe pas de vérités morales générales, p. 20. — L'objet de l'éthique scientifique n'est pas de fixer des règles pour la conduite des hommes, mais d'étudier la conscience morale en tant que fait, *ibid.* — Dangers supposés du subjectivisme en matière d'éthique, p. 20-23.

CHAPITRE II. — LA NATURE DES ÉMOTIONS MORALES............ 24

Deux sortes d'émotions morales : la désapprobation, ou indignation, et l'approbation, p. 24. — Les émotions morales, rangées dans la catégorie des émotions rétributives ; la désapprobation comme variété du ressentiment ; l'approbation comme variété de l'émotion rétributive bienveillante, p. 24 *sq.* — Le ressentiment, attitude agressive de l'esprit envers une cause de peine, p. 25-27. — Opinion du Dr Steinmetz, d'après laquelle le besoin de vengeance aurait sa racine essentielle dans un sentiment de puissance et de supériorité, sans direction déterminée à l'origine, p. 27-30. — Le vrai sens des faits allégués en faveur de cette hypothèse, p. 30-34. — La responsabilité collective ordinairement impliquée dans l'institution de la querelle du sang (vendetta), p. 34-36. — Explication de ce phénomène, p. 36-38. — La forte tendance au discernement (*discrimination*) qui caractérise le ressentiment, transparaissant plus ou moins sous le voile de la responsabilité commune, p. 38-39. — La vengeance chez les animaux, p. 40-41. — Une atteinte portée au « sentiment de soi », incitant au ressentiment, p. 41-42. — Mais la réaction de la susceptibilité blessée n'impliquant pas nécessairement ni principalement l'infliction d'une peine, p. 42-43. — La vengeance constituant seulement un anneau dans la chaîne des phénomènes émotifs qui peuvent être inclus sous la rubrique du « ressentiment non moral », p. 43. — Origine de ces phénomènes, p. 43-45. — L'indignation morale intimement liée à la colère, p. 45 *sq.* — L'indignation morale, comme le ressentiment non moral, attitude de l'esprit réagissant contre la cause de la peine infligée, encore que cette réaction dévie parfois sur des innocents, p. 46-52. — Les dieux marquant encore moins de discernement que les hommes, dans leur administration de la justice, p. 52-54. — Raisons de ce phénomène, p. 54 *sq.* — Le péché envisagé sous les espèces de la contagion, telle une matière chargée d'énergie délétère, p. 55-60. — La malédiction envisagée comme une substance nocive, lésant ou détruisant tous ceux à qui elle s'attache, p. 60 *sq.* — Tendance des malédictions à se propager, p. 61-63. — Tendance des malédictions à contaminer les descendants de l'individu infecté, p. 63 *sq.* — Ne pas confondre la souffrance par substitution, qu'implique le transfert du péché, avec le sacrifice expiatoire par substitution, p. 64. — Pourquoi les boucs émissaires sont parfois mis à mort, p. 64-67. — Pourquoi les victimes sacrificielles sont parfois employées comme boucs émissaires, p. 67 *sq.* — Sacrifices expiatoires par substitution, p. 68-70. — La victime acceptée comme substitut en vertu du principe de la solidarité sociale, p. 71. — Sacrifices expiatoires offerts en guise de rançon, p. 71-73. — Protestations de la conscience morale contre l'infliction de souffrances pénales à des innocents, p. 73-75.

CHAPITRE III. — LA NATURE DES ÉMOTIONS MORALES (suite)...... 76

Tandis qu'apparaissait toujours plus nettement, au cours de l'évolution mentale, la vraie direction vers laquelle tendait la réaction hostile impliquée dans la désapprobation morale, le caractère agressif de cette réaction s'est peu à peu déguisé, p. 76. — L'éthique primitive ne comporte pas de règle prescrivant d'être bon envers l'ennemi, p. 76 *sq.* — Aux degrés supérieurs du développement moral, condamnation des représailles, le pardon des ennemis érigé en devoir, p. 77-79. — Pas d'opposition radicale entre la règle des représailles et celle du pardon, p. 79-81. — Pourquoi les esprits éclairés et capables de sympathie désapprouvent le ressentiment et les représailles procédant de motifs personnels, p. 81 *sq.* — Le caractère agressif de la désapprobation morale s'est aussi déguisé peu à peu par la manière différente dont se manifeste l'agressivité, p. 82. — Le châtiment rétributif est condamné ; et l'on conçoit la pénalité comme un moyen, soit de détourner du crime, soit de réformer le criminel, soit de réprimer le crime en éliminant ou en isolant le criminel, p. 83-84. — Objections que suscitent ces théories, p. 84-86. — Faits pouvant servir, en quelque mesure, de pont entre la théorie de la rétribution et les théories utilitaires sur le châtiment, p. 87-94. — L'élément agressif inhérent à la désapprobation morale s'est modifié dans ce sens qu'il tend à dissimuler sa nature véritable en rétrécissant le canal où il se décharge, cela parce que le ressentiment devenu capable de délibération et de discernement incline à se tourner contre la volonté de l'offenseur plutôt que contre l'offenseur même, p. 95 *sq.* — Ce n'en est pas moins l'instinctif désir de rendre peine pour peine qui confère à l'indignation morale son caractère le plus distinctif, p. 96 *sq.* — L'émotion rétributive bienveillante : attitude amicale de l'esprit envers une cause de plaisir, p. 97. — L'émotion rétributive bienveillante chez les animaux, p. 97 *sq.* — Son objet intrinsèque, p. 98. — Le manque de discernement que l'on constate parfois dans la bienveillance rétributive, p. 98 *sq.* — L'approbation morale : variété de l'émotion rétributive bienveillante, p. 99. — L'approbation morale réserve parfois des faveurs à des indignes, et récompense en eux le mérite d'autrui, p. 99-101. — Explication de ce phénomène, p. 101 *sq.* — Protestations contre la thèse du mérite par substitution, p. 102-103.

CHAPITRE IV. — LA NATURE DES ÉMOTIONS MORALES (fin)........ 104

Réfutation de l'opinion d'après laquelle les émotions morales ne se produisent qu'en conséquence des jugements moraux, p. 104 *sq.* — Cependant les jugements moraux, en tant qu'expressions définies d'émotions morales, nous aident à découvrir la vraie nature de celles-ci, p. 105. — Le désintéressement et une apparente im-

partialité : ces carastéristiques de l'indignation et de l'approbation morales les distinguent des autres variétés, non morales, du ressentiment et de l'émotion rétributive bienveillante, p. 105-109. — D'ailleurs une émotion morale a une certaine saveur de généralité, p. 109 *sq.* — L'analyse des émotions morales tentée dans ce chapitre et dans les deux précédents vaut non seulement quant aux émotions que nous ressentons de la conduite d'autrui, mais encore quant à celles que nous fait éprouver notre propre conduite, p. 110-112.

Chapitre V. — L'origine des émotions morales 113

Nous pouvons éprouver un ressentiment désintéressé, ou une émotion rétributive bienveillante également désintéressée, en raison de l'outrage infligé, ou du bienfait octroyé, à telle autre personne avec la douleur ou le plaisir de laquelle nous sympathisons, au bien-être de laquelle nous portons un bienveillant intérêt, p. 113. — Les sentiments de sympathie fondés sur l'association, p. 114 *sq.* — C'est seulement avec le concours du sentiment altruiste que la sympathie nous incite à porter un intérêt bienveillant aux sentiments de notre prochain et tend à produire des émotions rétributives désintéressées, p. 115-117. — Le ressentiment par sympathie, constatable chez toutes les espèces animales douées de sentiments altruistes, p. 117 *sq.* — Le ressentiment par sympathie chez les sauvages, p. 118-120. — Le ressentiment par sympathie peut n'être pas seulement une réaction contre la douleur par sympathie, il peut aussi être directement produit par l'impression sur l'esprit (cognition) des signes de la colère (châtiment, langage, etc...), p. 120-122. — Antipathies désintéressées, p. 122. — La sympathie issue d'un sentiment altruiste peut aussi produire l'émotion bienveillante désintéressée, p. 123. — Préférences désintéressées, *ibid.* — Pourquoi le désintéressement, l'impartialité apparente, et la saveur de généralité qu'on a signalée, sont devenus les caractéristiques par où les émotions dites morales se distinguent des autres émotions rétributives, p. 123 *sq.* — La coutume, une règle de conduite et non pas seulement une habitude publique, p. 124. — La coutume conçue comme règle morale, *ibid.* — Dans les sociétés primitives, les coutumes constituant les seules règles morales dont on se soit jamais avisé, p. 124-126. — C'est dans ses rapports avec la coutume qu'il faut chercher les caractéristiques de l'indignation morale, p. 126. — La coutume caractérisée par la généralité, le désintéressement et l'apparente impartialité, p. 126-127. — Au fond de la coutume, considérée comme règle morale, il y a l'indignation publique, p. 128. — De même que l'indignation publique est le prototype de la désapprobation morale, l'approbation publique est le prototype de l'approbation morale, *ibid.* — La désapprobation et l'approbation morales ne sont pas toujours restées inséparablement liées aux sen-

timents de quelque société particulière, p. 128 *sq.* — Mais elles demeurent émotions publiques jusqu'au bout, sinon en réalité, du moins comme idéal, p. 129. — Réfutation de l'opinion d'après laquelle la forme originale de la conscience morale aurait été la conscience même de l'individu, p. 130. — L'antiquité du ressentiment moral, p. 130 *sq.* — Faits contredisant la supposition que le remords serait inconnu chez les races inférieures, p. 131 *sq.* — Critique de l'assertion de Lord Avebury, qui prétend les sauvages modernes presque entièrement dénués de sens moral, p. 132-135. — L'antiquité de l'approbation morale, p. 135 *sq.*

Chapitre VI. — Analyse des principaux concepts moraux...... 137

Cette analyse portera sur les concepts moraux que se forme un esprit civilisé, p. 137. — Ces concepts chez les races inférieures, p. 137-139. — Le langage est un généralisateur grossier, p. 139. — Analyse des concepts : « mauvais » (*bad*), « vice » et « fautif » (*wrong*), p. 140 ; — « devoir » (*ought* et *duty*), p. 140-143 ; — « légitime » (*right* employé adjectivement), p. 143-146 ; « droit » (*right* employé substantivement), p. 146 *sq.* — Analyse des rapports entre les « droits » et les « devoirs », p. 147 *sq.* — Analyse des concepts « injustice » et « justice », p. 148-152 ; — « bon » (*good*), p. 152-154 ; — « vertu », p. 154-156. — Analyse du rapport entre la vertu et le devoir, p. 156 *sq.* — Analyse du concept : « mérite », p. 158 *sq.* — Analyse du rapport entre le mérite et le devoir, p. 159 *sq.* — La question du *surobligatoire*, p. 160 *sq.* — La question des actes moralement *indifférents*, p. 161-165.

Chapitre VII. — Les coutumes et les lois comme expressions des idées morales...................................... 166

Comment nous pouvons pénétrer jusqu'aux idées morales de l'humanité en général, p. 166 *sq.* — Il existe un lien étroit entre les deux caractères, habituel et obligatoire, de la coutume, p. 167. — Bien que toute habitude publique ne soit pas une coutume, impliquant une obligation, l'étalon de moralité n'est pas indépendant de la pratique, p. 167 *sq.* — L'étude des idées morales est, dans une grande mesure, l'étude des coutumes, p. 168. — Mais la coutume ne couvre jamais le champ total de la moralité, et l'espace laissé à découvert croît dans la proportion où se développe la conscience morale, p. 168-170. — Aux degrés inférieurs de la civilisation, la coutume constitue l'unique règle de conduite, p. 170. — La coutume lie même les rois décrits comme autocrates, p. 170 *sq.* — Quand elle entre en conflit avec la loi, souvent la coutume l'emporte, p. 171 *sq.* — La coutume plus forte que la loi et la religion combinées, p. 172. — Les lois elles-mêmes commandent l'obéissance bien plus comme coutumes que comme lois,

p. 172 *sq.* — Beaucoup de lois furent des coutumes avant de devenir des lois, p. 173. — La transformation des coutumes en lois, p. 173 *sq.* — Les lois en tant qu'expressions d'idées morales, p. 174-177. — Châtiment et indemnisation, p. 177 *sq.* — Définition du châtiment, p. 178 *sq.* — Châtiments infligés au criminel, chez les sauvages, par la communauté dans son ensemble, p. 179-182. — Par une ou plusieurs personnes investies de l'autorité judiciaire, p. 182-183. — L'organisation judiciaire, développement soit d'un système antérieur de lynchage, p. 183 *sq.* — soit d'un système antérieur de vengeance privée, p. 184. — L'indignation publique ne se manifeste pas seulement dans le châtiment, mais, en quelque mesure, dans la *coutume* de vengeance, p. 184-186. — Origine sociale de la loi du talion, p. 186-188. — La transition de la vengeance au châtiment ; l'institution d'une autorité centrale judiciaire et exécutive, p. 188-192. — La juridiction des chefs, p. 192. — L'offensé ou l'accusateur agissant comme exécuteur, mais non comme juge, p. 192 *sq.* — L'existence du châtiment et d'une organisation judiciaire chez un peuple n'est pas une indication exacte de son degré de culture générale, p. 193 *sq.* — Supposition d'après laquelle le but assigné au châtiment aurait été de détourner du crime, p. 194. - Chez maints peuples semi-civilisés et civilisés, la loi criminelle a atteint un degré de sévérité qui dépasse de beaucoup la rigueur du talion, p. 194-196. — Une cruauté gratuite n'est pas ce qui caractérise en général la justice publique chez les sauvages, p. 196-198. — Législateurs affirmant les effets « détournants » du châtiment, p. 198 *sq.* — L'usage de châtier les criminels publiquement, p. 199 *sq.* — Le châtiment infligé au criminel est beaucoup moins sévère en fait, dans bien des cas, que celui dont le menace la loi, p. 200 *sq.* — La découverte des criminels était beaucoup plus rare et incertaine autrefois qu'actuellement, p. 201. — La grande sévérité de certains codes criminels s'explique principalement par leur lien avec le despotisme, ou la religion, ou les deux ensemble, p. 201-206. — Le châtiment appliqué comme moyen de détourner du crime, p. 206 *sq.* — Mais la justice ne laisse que peu de marge au propos de « détournement » pur et simple, p. 207. — Le droit criminel d'une communauté est en somme un fidèle interprête des sentiments moraux qui y apparaissent dominant dans l'ensemble, p. 207-208.

Chapitre VIII. — Les sujets des jugements moraux éclairés, nature générale de ces phénomènes. 209

Définitions du terme « conduite », p. 209 *sq.* — Le sens du mot « acte », p. 210 *sq.* — Le sens du mot « intention », p. 211. — Il ne peut y avoir, pour un seul acte, qu'une seule intention, p. 211 *sq.* — Les jugements moraux que nous portons sur des actes ont trait, en réalité, non à l'événement, mais à l'intention, p. 212 *sq.* Nous sommes comptables aussi, moralement, de nos désirs réflé-

chis (*deliberate wishes*), p. 213. — Un désir réfléchi est une volition, p. 213 *sq.* — Le sens du mot « motif », p. 214 *sq.* — Des motifs qui sont des volitions rentrent dans la sphère de l'évaluation morale, p. 215. — Le motif d'un acte peut être une intention, mais une intention appartenant à un autre acte, *ibid.* — Même des motifs consistant en « conations » d'ordre non-volitif peuvent influer fortement, quoique indirectement, sur nos jugements moraux, p. 215 *sq.* — Réfutation de cette thèse de Stuart Mill : « Le motif n'a rien à faire avec la moralité de l'acte », p. 216. — En réalité, les jugements moraux portent sur des hommes voulant et agissant, non sur des actes et des volitions *in abstracto,* p. 216 *sq.* — Les abstentions équivalent moralement à des actes, p. 217. — Il faut distinguer entre abstentions et omissions, *ibid.* — Les jugements moraux se rapportent non seulement au vouloir, mais encore au non-vouloir, non seulement aux actes et aux abstentions, mais encore aux omissions, p. 217 *sq.* — Négligence, étourderie, témérité, p. 218 *sq.* — Le blâme moral ne s'applique toutefois au non-vouloir que dans la mesure où celui-ci est attribué à un défaut de la « volonté », p. 219. — Distinction entre les omissions conscientes et les abstentions ; entre le fait de ne pas vouloir s'empêcher d'agir et celui de vouloir agir, p. 219 *sq.* — Les « concomitants connus » des actes, p. 220 *sq.* — L'absence de volitions peut aussi donner lieu à la louange morale, p. 221. — Le sens du terme « conduite », p. 221 *sq.* — Le sujet d'un jugement moral, c'est, à strictement parler, la volonté de quelqu'un, ou son caractère, conçus comme cause de volitions ou d'absence de volitions, p. 222. — Les jugements moraux que l'on porte sur des émotions ou des opinions s'appliquent réellement à la volonté, p. 222-224.

Chapitre IX. — La volonté comme sujet du jugement moral et l'influence des événements extérieurs.................. 225

Cas dans lesquels on ne fait aucune distinction entre les blessures (ou autres formes de dommage) intentionnelles et accidentelles, p. 225-227. — Souvent néanmoins, même dans le système de réparation personnelle, on distingue les blessures intentionnelles et préméditées de celles qui ne le sont pas, p. 227-229. — Une distinction pareille s'observe dans les châtiments infligés par maints sauvages, p. 229 *sq.* — Peuples non civilisés qui excusent entièrement, ou ne punissent pas, les auteurs de blessures causées par pur accident, p. 230. — Peuples de culture supérieure punissant des individus pour avoir provoqué un événement sans aucune faute de leur part, p. 231-234. — Aux étapes primitives de la civilisation, les dieux en particulier attachent une importance indue à l'aspect extérieur de la conduite, p. 234-238. — Explication de tout cet ordre de faits, p. 238-245. — La grande influence qu'exerce sur les estimations morales, même parmi nous,

l'événement extérieur, p. 245-248. — La négligence généralement impunie s'il n'en résulte aucun dommage, p. 248 *sq.* — Une tentative d'acte criminel, quand elle échoue, est en règle générale punie beaucoup moins sévèrement, si même elle l'est, que l'acte accompli, p. 249. — Exceptions à cette règle, p. 249 *sq.* — La question de savoir quelles tentatives doivent être punies, p. 250 *sq.* — Le moment où une tentative commence à être criminelle ; distinction entre les tentatives et les actes de préparation, p. 251 *sq.* — La règle qu'un événement extérieur est requis pour l'infliction d'un châtiment, p. 252 *sq.* — Exceptions à cette règle, p. 253. — Explication des lois visant les tentatives qui échouent, p. 253-255. — L'approbation morale influencée par les événements extérieurs, p. 255. — De par sa nature même, la conscience morale, quand elle a subi assez l'influence de la pensée, regarde la volonté comme le seul objet propre de la désapprobation ou de l'approbation morale, p. 255 *sq.*

Chapitre X. — Agents frappés d'incapacité intellectuelle. . 257

Un agent n'est pas responsable de ce dont il ne pouvait avoir connaissance, p. 257. — L'irresponsabilité des animaux, p. 257-259. — Le ressentiment à l'égard d'un animal qui a causé quelque dommage, p. 259. — Aux étapes inférieures de la civilisation, les animaux traités délibérément comme des êtres responsables, *ibid.* — La coutume de la vengeance du sang étendue au monde animal, p. 259-61. — Animaux exposés au châtiment régulier, p. 261-263. — Origine de cette pratique, commune au Moyen-Age, de punir les animaux, p. 263 *sq.* — Explication de celle des représailles exercées contre eux, p. 266-68. — Dans les premières phases de la civilisation, on traite les objets inanimés eux-mêmes comme s'ils étaient des agents responsables, p. 268-270. — Explication de ce phénomène, p. 270-273. — Irresponsabilité totale ou partielle de l'enfance et de la prime jeunesse, p. 273-275. — D'après la coutume primitive, les enfants sont parfois soumis à la règle du talion, p. 275. — Parents responsables des actes de leurs enfants, p. 275 *sq.* — En Europe il y a eu tendance à élever l'âge où commence la pleine responsabilité, p. 276 *sq.* — L'irresponsabilité des idiots et des fous, p. 277 *sq.* — Les idiots et les déments, objets de vénération religieuse, p. 278 *sq.* — Aliénés traités avec une grande sévérité ou punis pour leurs actes, p. 279-282. — Explication de ce phénomène, p. 282 *sq.* — L'ignorance dont les aliénés ont été victimes aux mains des légistes, p. 283-285. — L'irresponsabilité totale ou partielle des intoxiqués, p. 285 *sq.* — L'ivresse admise comme circonstance atténuante, p. 286-289. — Non admise comme telle, p. 289. — Explication de ces faits, p. 289-291.

CHAPITRE XI. — MOTIFS.. 292

Les motifs ne sont pris en considération qu'autant que le jugement moral est influencé par la réflexion, p. 292. — Le peu de considération accordé au sentiment du devoir agissant comme motif, *ibid.* — Un peu plus de discernement touchant les motifs qui consistent en puissantes « conations » d'ordre non volitif, p. 293 — La contrainte comme circonstance atténuante, p. 293 *sq.* — « Compulsion par nécessité », p. 293-296. — Légitime défense, p. 297-299. — Le droit de se faire justice à soi-même, dans le cas d'adultère, et autres survivances du vieux système de justice sommaire, p. 299-303. — La distinction morale que l'on établit entre une blessure infligée de sang froid, délibérément, et une blessure infligée dans la chaleur du moment, sous le coup d'une provocation, p. 303-305. — Sur quoi se fonde cette distinction, p. 305 *sq.* — La pression d'un motif d'ordre non volitif sur la volonté, comme circonstance atténuante, p. 306 sq. — Qu'en général les jugements moraux portent tout d'abord sur les actes d'intention immédiate, et qu'ils ne prennent en considération les motifs que dans la mesure où le jugement est influencé par la réflexion, cela s'applique à la louange morale non moins qu'au blâme moral, p. 307-310.

CHAPITRE XII. — ABSTENTIONS ET INSOUCIANCE. — DU CARACTÈRE. . 311

Pourquoi les commandements dits négatifs l'emportent de beaucoup sur les positifs dans les codes de morale primitive, p. 311. — Les lois criminelles des nations civilisées tiennent elles-mêmes peu de compte des abstentions et omissions, p. 311 *sq* .— Avec le pouvoir d'analyse de la conscience morale croît l'importance qu'elle attache aux commandemens positifs, p. 312 *sq.* — Pourtant les coutumes de toutes les nations ne contiennent pas seulement des prohibitions, mais encore des injonctions positives, p. 313. — L'esprit irréfléchi est prompt à exagérer la culpabilité des personnes qui, en raison de leur négligence ou de leur témérité, causent le mal par un acte positif, *ibid.* — Dans la coutume et la loi primitives perce un réel désir de ramener les événements à leur source, p. 313-315. — Mais elles se trompent aisément dans leur effort de découvrir où il y a culpabilité et où il n'y en a pas, et de déterminer, en cas de négligence, l'étendue de la culpabilité, p. 315 *sq.* — Opinion d'après laquelle une personne est responsable de tout dommage résultant directement d'un acte commis par elle, alors même qu'on ne pourrait raisonnablement attendre du plus perspicace la prévision de ce résultat, p. 316-318. — D'autre part, absence totale ou presque totale de blâme touchant celui qui, par manque de prévoyance ou de maîtrise de soi, devient producteur de souffrance, pourvu seulement que l'effet soit assez éloigné de la cause, p. 318. — Les émotions morales

peuvent aussi naturellement donner lieu à des jugements sur le caractère humain que sur la conduite humaine, p. 319. — Alors même qu'un jugement moral a référence immédiate à un acte distinct, il tient compte de la volonté de l'agent prise en bloc, *ibid.* — L'usage de punir une seconde ou une troisième offense plus sévèrement que la première, p. 319 *sq.* — Plus un jugement moral est influencé par la réflexion, plus il tend à scruter le caractère qui se manifeste dans l'échantillon individuel de conduite dont il s'agit, p. 320. — Mais quelque superficiel qu'il puisse être, il se rapporte toujours à une volonté conçue comme une entité continue, p. 320 *sq.*

Chapitre XIII. — Pourquoi l'on porte des jugements moraux sur la conduite et le caractère. — Evaluation morale et libre arbitre 322

Explication de ce fait que les jugements moraux portent sur la conduite et le caractère, p. 322 *sq.* — Circonstance probante à l'appui de cette explication : ce ne sont pas seulement les émotions morales, mais les émotions rétributives non morales tout aussi bien, que l'on ressent à l'égard de phénomènes exactement semblables par leur nature à ceux qui suscitent les jugements moraux, p. 323-327. — Morale ou non, une émotion rétributive est dirigée essentiellement vers une entité, vers un moi, sensible et volitif, conçu comme la cause du plaisir ou comme celle de la peine, p. 327. — Futilité des autres tentatives visant à résoudre le problème, p. 327 *sq.* — La nature des émotions morales nous donne aussi la clef du problème que pose la coexistence de la responsabilité morale avec la loi générale de cause et d'effet, p. 328. — Théorie d'après laquelle la responsabilité, au sens ordinaire du terme, et les jugements moraux en général, sont inconciliables avec l'idée que la volonté humaine est déterminée par des causes, p. 328-330. — C'est pourtant un fait que l'indignation et l'approbation morales sont ressenties par les déterministes autant que par les partisans du libre arbitre, p. 330 *sq.* — Explication du sophisme sur lequel se fonde l'idée d'une incompatibilité entre l'évaluation morale et le déterminisme, p. 331. — On confond causation et contrainte, p. 331-333. — Différence entre le fatalisme et le déterminisme, p. 333-335. — Les émotions morales ne dépendent en rien de l'origine du caractère inné, p. 335.

Chapitre XIV. — Remarques préliminaires. — L'homicide en général 336

Nécessité de restreindre cette enquête aux principaux modes de conduite intéressant la conscience morale, p. 336 *sq.* — Ils se peuvent répartir en six groupes, p. 337. — On tient généralement que le plus sacré de nos devoirs envers le prochain est le respect

de sa vie, *ibid.* — Divers peuples non civilisés passent pour faire bon marché de la vie humaine, p. 337 *sq.* — D'autres sont réputés connaître à peine l'homicide ou le meurtre, p. 338 *sq.* — On cite d'autres cas encore où l'homicide est expressément regardé comme une faute, p. 339. — Il n'est pas de société où la coutume n'interdise l'homicide dans les limites d'un certain cercle d'hommes, p. 340. — Les sauvages distinguent entre l'homicide commis sur un membre de leur communauté et celui dont la victime est étrangère, p. 340-342. — En divers cas, néanmoins, la règle « Tu ne tueras point » vaut même pour les étrangers, p. 342. — Il existe, dit-on, quelques peuples non civilisés qui ignorent la guerre, *ibid.* — De certaines coutumes des sauvages relatives à l'état de guerre il appert avec évidence qu'en temps de paix ces sauvages reconnaissent l'existence de droits entre tribus, p. 343. — Même en guerre, la coutume sauvage ne permet pas toujours un carnage aveugle (*indiscriminate*), p. 343-345. — L'empressement avec lequel les sauvages se font la guerre, p. 345. — La vieille distinction entre les attentats commis sur des compatriotes et le dommage causé à des étrangers subsiste chez des peuples plus avancés en culture, p. 345 *sq.* — L'empressement avec lequel ces peuples déclarent la guerre à des nations étrangères, et l'estime en laquelle est tenu le guerrier heureux. p. 346-348. — La vie de l'hôte est sacrée, p. 348. — Cérémonies spéciales précédant l'ouverture des hostilités entre nations, *ibid.* — Condamnation de la guerre en certains cas, ou distinction entre guerre juste et injuste, p. 348-350. — Même en guerre il y a certaines circonstances dans lesquelles le meurtre d'un ennemi est interdit soit par la coutume, soit par l'opinion morale éclairée, p. 350-352.

CHAPITRE XV. — L'HOMICIDE EN GÉNÉRAL (suite) 353

L'homicide, sous n'importe quelle forme, condamné par les chrétiens primitifs, p. 353. — Ils condamnent non moins absolument la guerre, p. 353 *sq.* — Mais ils ne persistent pas longtemps dans cette attitude, p. 354-356. — Le sentiment qu'un soldat pouvait difficilement faire un bon chrétien, p. 356. — Pénitence prescrite à ceux qui avaient versé le sang à la guerre, p. 356 *sq.* — Guerres interdites par des papes, p. 357. — Le christianisme militaire des Croisades, p. 357-360. — Chevalerie, p. 360-362. — L'intime union de la chevalerie et de la religion, manifeste dans les tournois, p. 362 *sq.* — La pratique des guerres privées, p. 363. — L'attitude de l'Eglise à leur égard, p. 363 *sq.* — La Trêve de Dieu, p. 364 *sq.* — La principale cause de l'abolition des guerres privées fut l'accroissement de l'autorité des empereurs ou des rois, p. 365. — La guerre considérée comme un jugement de Dieu, p. 365 *sq.* — L'attitude des grandes congrégations chrétiennes à l'égard de la guerre fut celle d'une approbation sympathique, p. 366-369. — Protestations contre la guerre au nom de la religion, p. 369-373. — Les libres penseurs opposés à la guerre, p. 373 *sq.* L'idée d'une paix

perpétuelle, p. 374 *sq.* — Le réveil de l'esprit de nationalisme et la glorification de la guerre, p. 375. — Arguments contre l'arbitrage, p. 376. — L'opposition contre la guerre va croissant rapidement, p. 376 *sq.* — Interdiction de toute destruction inutile pendant la guerre, p. 377 *sq.* — Survivance, dans la civilisation moderne, de cet antique sentiment que la vie d'un étranger n'est pas sacrée au même titre que la vie d'un compatriote, p. 378. — Conduite des colons européens à l'égard des races de couleur, p. 378 *sq.*

CHAPITRE XVI. — L'HOMICIDE EN GÉNÉRAL (fin) 380

Le ressentiment par sympathie, éprouvé en raison de l'outrage subi par la victime, a puissamment contribué à faire condamner l'homicide, p. 380 *sq.* — Nul ressentiment de ce genre ne se produit, si la victime appartient à un autre groupe, p. 381. — Pourquoi l'homicide extérieur à la tribu est approuvé, *ibid.* — Comment la superstition l'encourage, *ibid.* — L'élargissement du sentiment altruiste explique en grande partie pourquoi l'interdiction de l'homicide s'est appliquée à des cercles de plus en plus étendus, *ibid.* — L'homicide regardé comme un outrage fait aux survivants, p. 381 *sq.* — Conçu comme une violation de la « Paix du Roi », p. 382. — Stigmatisé comme troublant la tranquillité publique et portant atteinte à la sécurité publique, *ibid.* — L'homicide désapprouvé parce que le meurtrier crée des ennuis à son propre groupe, p. 382 *sq.* — L'idée qu'un meurtrier est impur, p. 383-385. — L'influence qu'exerça cette idée sur le jugement moral de l'homicide, p. 385. — La désapprobation de l'acte se trouve aisément aggravée par le danger d'ordre spirituel qui s'attache à cet acte, puis encore par les restrictions gênantes que l'on impose au meurtrier devenu tabou et par les cérémonies de purification auxquelles on l'assujettit, p. 385 *sq.* — A l'idée d'un fantôme persécuteur peut se substituer celle d'un dieu vengeur, p. 385-387. — Les dieux tout particulièrement tiennent à éviter la souillure résultant d'un homicide, p. 387 *sq.* — Défense aux prêtres de répandre le sang humain, p. 388 *sq.* — Raisons de la haute estime en laquelle le christianisme tient la vie humaine, p. 389 *sq.*

CHAPITRE XVII. — LA MISE A MORT DES PARENTS, DES MALADES, DES ENFANTS. — LE FŒTICIDE 391

Le parricide, forme la plus odieuse du meurtre, p. 391-394. — La coutume d'abandonner ou de tuer les parents épuisés par la vieillesse ou la maladie, p. 394 *sq.* — Ses causes, p. 395-398. — La coutume d'abandonner ou de tuer les malades, p. 398-400. — Ses causes, p. 400 *sq.* — Droit de vie et de mort du père sur ses enfants, p. 401 *sq.* — L'infanticide permis ou même enjoint par la coutume,

chez maints peuples sauvages, p. 402-406. — Ses causes, et comment il s'est érigé en coutume régulière, p. 406-409. — On le dit inconnu, ou presque, d'autres peuples sauvages, p. 409 *sq.* — La coutume de l'infanticide n'est pas une survivance de la sauvagerie primitive, mais elle paraît s'être développée, à des étapes ultérieures de l'évolution, dans des conditions spécifiques, p. 410. — Sauvages réprouvant l'infanticide, p. 410 *sq.* — La coutume de l'infanticide exige, dans la plupart des cas, que l'enfant soit tué dès sa naissance ou tôt après, p. 411 *sq.* — L'infanticide dans les races semi-civilisées ou civilisées, p. 412-418. — L'habitude d'exposer les nouveau-nés, violemment attaquée par les premiers Pères de l'Eglise, p. 418. — L'horreur chrétienne de l'infanticide, p. 418 *sq.* — Le châtiment de l'infanticide en pays chrétiens, p. 419 *sq.* — Le fœticide chez les sauvages, p. 420 *sq.* — Chez les nations plus civilisées, p. 421 *sq.* — Il constitue, du point de vue chrétien, une forme de meurtre, p. 422. — Distinction entre l'*embryo informatus* et l'*embryo formatus*, p. 422-423. — Législation et opinion modernes touchant le fœticide, p. 424.

Chapitre XVIII. — La mise a mort des femmes et des esclaves. — Influence des distinctions de classes sur la criminalité de l'homicide 425

Le droit de vie et de mort du mari sur sa femme, dans plusieurs races inférieures, p. 425 *sq.* — Le droit d'appliquer à sa femme la peine capitale n'est pas reconnu au mari universellement dans les communautés non civilisées, p. 426. — Le droit de vie et de mort du mari chez des peuples d'un type plus élevé, *ibid.* — L'uxoricide puni plus sévèrement que le mariticide, p. 426 *sq.* — L'estimation d'une vie de femme tantôt inférieure, tantôt égale, tantôt supérieure à celle d'une vie d'homme, p. 427 sq. — Le droit de vie et de mort du maître sur son esclave, p. 428 *sq.* — Le droit de tuer son esclave à volonté, expressément dénié au maître chez maints peuples sauvages, p. 429. — Le meurtre de l'esclave d'autrui regardé surtout comme une atteinte à la propriété, mais non envisagé exclusivement de ce point de vue, p. 429 *sq.* — Là où règne le système de la rançon du sang, le prix payé pour la vie d'un esclave est moindre que pour celle d'un homme libre, p. 430. — Parmi les nations de culture archaïque, également, la vie d'un esclave est estimée valoir moins que la vie d'un homme libre, et pourtant le maître n'est pas autorisé en toutes circonstances à tuer son esclave, p. 430-432. — Efforts de l'Eglise chrétienne pour assurer la vie de l'esclave contre la violence du maître, p. 432 *sq.* — Mais ni la législation ecclésiastique ni la séculière ne lui garantirent une protection égale à celle dont jouissait le membre libre de l'Eglise ou de l'Etat, p. 433 *sq.* — Dans les temps modernes, en pays chrétiens, la vie de l'esclave nègre n'était que très insuffisamment protégée par la loi, p. 434-436. — Pourquoi l'on attribue si peu de valeur à la vie d'un es-

clave, p. 436. — Le meurtre d'un homme libre par un esclave, surtout si la victime était le propriétaire du meurtrier, est en général puni plus sévèrement que le même acte accompli par un homme libre, *ibid.* — On fait aussi, pour estimer la valeur de la vie, une distinction entre différentes classes d'hommes libres, p. 437 *sq.* — L'importance attribuée au crime peut dépendre non seulement du rang de la victime, mais encore du rang du meurtrier, p. 438 *sq.* — Explication de l'influence qu'exercent les différences de classes, p. 439 *sq.* — Dans les sociétés en voie de progrès, on admet enfin que tous les membres de la société naissent avec un titre égal à revendiquer le droit de vivre, p. 440.

CHAPITRE XIX. — LE SACRIFICE HUMAIN 441

Le sacifice humain communément pratiqué, p. 441-443. — Mais plus fréquent chez les peuples barbares et semi-civilisés que chez les purs sauvages, p. 443. — Il en est chez qui l'on observe que cette pratique a augmenté d'importance avec le temps, *ibid.* — Le sacrifice humain dû en partie à l'idée que les dieux ont du goût (un véritable appétit) pour la chair et le sang humains, p. 444 *sq.* — A cette idée se lie parfois celle que les dieux requièrent des serviteurs, p. 445. — Un dieu en colère peut, d'ailleurs, être apaisé simplement par la mort de celui ou de ceux qui l'ont irrité, ou de quelque représentant de la communauté coupable, ou d'un parent de l'offenseur, p. 445-447. — Le sacrifice humain est, au premier chef, une méthode d'assurance sur la vie, fondée sur l'idée de substitution, p. 447. — Victimes humaines offertes en temps de guerre, avant une bataille ou durant un siège, p. 447 *sq.* — Victimes offertes dans le but d'enrayer ou de prévenir des épidémies, p. 448 *sq.* — Dans le but de mettre fin à une famine dévastatrice, p. 449 *sq.* — Ou de prévenir ce fléau, p. 450. — Critique de cette hypothèse du D^r^ Frazer : que la victime humaine mise à mort afin d'assurer une bonne récolte est regardée comme un représentant de l'esprit du blé et immolée comme telle, p. 450-457. — Victimes humaines offertes en vue d'obtenir de l'eau, p. 457. — En vue de détourner les périls qui naissent des rivières ou de la mer, p. 457-459. — Pour empêcher de mourir de maladie, de vieillesse, ou de toute autre manière, quelque individu spécial, notamment un chef ou un roi, p. 459-461. — Pour aider d'autres existences à se réaliser, p. 461-463. — Mise à mort du premier enfant, ou du premier fils, p. 463. — Explication de cet usage, p. 463-465. — On offre des sacrifices humains lorsqu'on pose les fondements d'un édifice, p. 465 *sq.* — Ce « sacrifice aux constructions », comme toutes les autres sortes de sacrifices humains, a probablement pour base l'idée de substitution, p. 466-468. — Croyance que l'âme de la victime se change en démon protecteur, p. 468 *sq.* — La victime humaine regardée comme un messager, p. 469 *sq.* — Le sacrifice humain n'est pas un acte de cruauté gratuite, p. 470. — Le roi ou

le chef sont parfois sacrifiés, *ibid.* — Souvent les victimes sont des prisonniers de guerre, ou d'autres étrangers, ou des esclaves, ou des criminels, p. 470-472. — Disparition du sacrifice humain, p. 472. — Sa condamnation, *ibid.* — Pratiques destinées à le remplacer, p. 472 *sq.* — On offre, au lieu d'hommes, des effigies humaines ou des animaux, p. 473. — Aux sacrifices humains ont succédé des pratiques comportant l'effusion du sang humain, mais sans perte de vie, p. 473 *sq.* — La saignée ou la mutilation pratiquées dans le même but que le sacrifice humain, p. 474 *sq.* — Pourquoi le sacrifice pénal des délinquants a survécu à toutes les autres formes du sacrifice humain, p. 475. — Etres humains sacrifiés aux morts pour qu'ils leur servent d'esclaves, d'épouses ou de compagnons, p. 475-478. — Cette coutume tend à n'être plus qu'une survivance, p. 478. — Dans le sacrifice funéraire d'hommes et d'animaux semble aussi impliqué le dessein de vivifier les esprits des morts avec du sang, p. 478 *sq.* — Les meurtriers mis à mort pour que soit assouvie la soif de vengeance de leurs victimes, p. 479 *sq.*

Chapitre XX. — La vengeance du sang et la compensation. — La peine capitale 481

La vengeance du sang, coutume extrêmement répandue, p. 481-483. — Regardée non seulement comme un droit, mais comme un devoir, p. 483 *sq.* — Un devoir avant tout envers le mort, de qui l'esprit est supposé ne pouvoir trouver de repos tant qu'il n'aura pas été vengé, p. 484-486. — La vengeance du sang, forme du sacrifice humain, p. 486. — Pratiquée aussi en considération du préjudice causé aux survivants, *ibid.* — Si le meurtrier et sa victime sont de la même famille ou parenté, le meurtre n'est pas vengé, *ibid.* — Le préjudice causé aux parents de la victime appelle non seulement vengeance, mais réparation, p. 486. — Le fait de prendre vie pour vie peut lui-même, en un sens, tenir lieu de compensation, p. 486 *sq.* — Diverses méthodes de compensation, p. 487 *sq.* — La transaction et ses avantages, p. 488. — Ses inconvénients, p. 488 *sq.* — La gravité des inconvénients dépend des circonstances relatives à chaque cas spécial, p. 489 *sq.* — Maints peuples s'en tiennent strictement à la règle de vengeance, estimant qu'il est honteux d'accepter une compensation, p. 490. — Le fait d'accepter une compensation ne signifie pas toujours que la famille de la victime renonce absolument à son droit de vengeance, p. 490 *sq.* — L'acceptation tolérée comme alternative plausible à la vengeance du sang, ou même regardée comme seule méthode applicable à ce genre de querelles, p. 491 *sq.* — Le système de compensation dû pour une part à la pression d'une autorité intervenante, p. 492 *sq.* — L'adoption de ces méthodes dans le règlement des disputes est un signe de faiblesse, p. 493 *sq.* — Quand le pouvoir central de juridiction est fermement établi, la règle « vie pour vie » redevient prépondérante, p. 494. — D'autres cri-

mes que l'homicide exposent le coupable à perdre son droit à la vie, p. 494 *sq.* — Les adversaires de la peine de mort, leurs arguments, p. 495-498. — La législation moderne, son changement radical à cet égard, p. 498. — Les arguments contre l'abolition de la peine de mort, *ibid.* — Raison principale de son maintien dans la législation moderne, *ibid.*

Chapitre XXI. — Le duel 499

Le duel comme moyen auquel on recourt pour mettre fin à des hostilités entre différents groupes, p. 499 *sq.* — Duels ayant pour objet de régler des disputes entre individus, soit en conférant au vainqueur le droit de posséder l'enjeu de la lutte, soit en assouvissant une soif de vengeance et en lavant un affront, p. 500-504. — Circonstances d'où sont nées ces coutumes, p. 504 *sq.* — Le duel comme épreuve ou « Jugement de Dieu », p. 505 *sq.* — Le « combat judiciaire », lié à un serment duquel dérivait au fond son efficacité comme moyen de parvenir à la vérité, p. 506-508. — Comment on en vint à le regarder comme un appel à la justice de Dieu, p. 508. — Déclin et disparition du combat judiciaire, p. 508 *sq.* — Le moderne duel d'honneur, p. 509 *sq.* — Ses causes, p. 510. — Arguments en sa faveur, p. 511.

Chapitre XXII. — Coups et blessures. Chatiments corporels .. 512

Dans le cas de coups et blessures, la gravité du délit se mesure, toutes choses égales d'ailleurs, à celle du mal, p. 512-514. — Son degré dépend aussi de la position sociale des parties en cause, et dans certaines circonstances l'infliction de la douleur est considérée comme une chose permise ou même comme un devoir, p. 514. — Enfants usant de violence à l'égard de leurs parents, *ibid.* — Le droit des parents d'infliger à leurs enfants un châtiment corporel, p. 514 *sq.* — Le droit du mari de châtier sa femme, p. 515-517. — de droit du maître d'infliger à son esclave un châtiment corporel, p. 517. — Le fait de maltraiter l'esclave d'autrui, regardé comme une offense au maître plutôt qu'à l'esclave, p. 517 *sq.* — Esclaves sévèrement punis pour s'être livrés à des voies de fait sur des hommes libres, p. 518 *sq.* — Les pénalités ou amendes pour coups et blessures, influencées par la classe ou le rang des parties, même quand il s'agit d'hommes libres, p. 519 *sq.* — Distinction entre compatriotes et étrangers, du point de vue des sévices, p. 520. — Souffrances que l'on inflige aux ennemis vaincus, p. 520 *sq.* — Le droit à l'intégrité corporelle et l'influence des conceptions religieuses différentes, p. 521. — Un crime commis peut faire perdre ce droit, *ibid.* — L'amputation ou la mutilation du membre coupable a joui d'une vogue particulière chez les peuples cultivés, p. 521 *sq.* — Disparition des châtiments corporels en Europe, p. 522. — Ils ont servi à punir, de préfé-

rence, les gens du commun, les pauvres ou les esclaves, p. 522 *sq.* — L'influence de la position sociale sur le droit à l'intégrité corporelle se marque dans l'application de la torture judiciaire, p. 523 *sq.* — Explication des idées morales touchant les coups et blessures, p. 524. — L'idée qu'un acte de violence exercée sur le corps implique une insulte grossière, l'idée que le châtiment corporel est pour le criminel une punition plus infamante que toute autre forme de pénalité, p. 524 *sq.*

CHAPITRE XXIII. — LA CHARITÉ ET LA GÉNÉROSITÉ.............. 526

Le devoir pour la mère d'élever ses enfants, p. 526. — Le devoir pour le mari et le père de protéger et d'entretenir sa famille, p. 526-529. — Le devoir qui incombe aux parents de prendre soin de leur progéniture a pour premier fondement l'affection parentale, p. 529. — Universalité du sentiment paternel, et non seulement maternel, dans l'espèce humaine, p. 529-531. — L'affection maritale chez les sauvages, p. 532. — Explication des devoirs paternels et maritaux les plus simples, p. 532 *sq.* — Le devoir pour les enfants d'entretenir leurs parents âgés, p. 533-537. — Le devoir d'assistance envers les frères et sœurs, p. 537 *sq.* — Envers les parents plus éloignés, p. 538 *sq.* — Les peuples non civilisés sont, généralement, réputés bons envers les membres de leur communauté ou tribu ; la charité entre eux y est recommandée comme un devoir, la générosité célébrée comme une vertu, p. 539-544. — Chez beaucoup de sauvages, les vieillards, en particulier, ont des titres à l'assistance et au soutien, p. 544. — On prend souvent le plus grand soin des malades, p. 544 *sq.* — Sauvages passant pour ignorer la charité, p. 545 *sq.* — Dans les nations semi-civilisées et civilisées, la charité considérée universellement comme un devoir et souvent recommandée avec force par leurs religions, p. 546-554. — A mesure que la civilisation a progressé, l'obligation d'assistance aux nécessiteux s'est étendue à des groupes de plus en plus vastes, p. 5[illegible] *sq.* — Le devoir de soigner les ennemis blessés à la guerre, p. 555 *sq.* — Comment s'explique l'expansion graduelle du devoir de charité, p. 556 *sq.* — Ce devoir fondé, en premier lieu, sur le sentiment altruiste, p. 557. — Raisons égoïstes de faire du bien à nos semblables, p. 557 *sq.* — La parcimonie peut exposer à des dangers surnaturels, p. 558 *sq.* — La libéralité peut comporter une récompense surnaturelle, p. 559 *sq.* — Les malédictions et les bénédictions des pauvres expliquent en partie qu'on en soit venu à regarder la charité comme un devoir religieux, p. 560-562. — Si les religions supérieures ont tant insisté sur le devoir de charité, il semble que la cause principale en soit dans le lien qui existe entre l'aumône et le sacrifice, les pauvres devenant les héritiers naturels du dieu, p. 562 *sq.* — Exemples de nour-

ritures sacrificielles abandonnées aux pauvres ou distribuées parmi eux, p. 563. — L'aumône elle-même regardée comme une forme du sacrifice, ou substituée à lui, p. 563-566.

CHAPITRE XXIV. — L'HOSPITALITÉ........................ 567

Exemples, donnés par des sauvages, d'une grande bonté envers des gens de race étrangère, p. 567-569. — L'hospitalité, coutume universelle parmi les races inférieures et chez les peuples cultivés aux premières étapes de leur civilisation, p. 569-571. — L'étranger reçu avec des marques d'honneur spéciales, et jouissant d'extraordinaires privilèges en sa qualité d'hôte, p. 571 *sq.* — La coutume peut exiger que l'hospitalité soit accordée même à un ennemi, p. 572 *sq.* — Protéger un hôte est regardé comme un devoir, et des plus rigoureux, p. 573 *sq.* — L'hospitalité se trouve être, à un remarquable degré, l'associée de la religion, p. 574-577. — Les règles de l'hospitalité sont fondées, pour l'essentiel, sur des considérations égoïstes, p. 577 *sq.* — L'étranger est supposé apporter avec lui la bonne chance ou des bénédictions, p. 578 *sq.* — Les bénédictions d'un étranger passent pour exceptionnellement puissantes, p. 579 *sq.* — Le visiteur étranger regardé comme une source potentielle de mal, p. 580. — On redoute fort ses souhaits malveillants et ses malédictions, tant à cause de son caractère presque surnaturel qu'en raison du contact étroit qui s'établit entre lui et l'hôte et tout ce qui appartient à l'hôte, p. 580-586. — Précautions prises contre le visiteur étranger, p. 586-589. — Pourquoi l'on n'accepte aucun paiement d'un hôte, p. 589 *sq.* — Le devoir d'hospitalité limité par le temps, p. 590 *sq.* — Pourquoi il en est ainsi, p. 591 *sq.* — L'hospitalité va déclinant avec le progrès des sociétés, p. 592.

CHAPITRE XXV. — LA SUJÉTION DES ENFANTS.................. 593

Le droit à la liberté personnelle n'est jamais absolu, p. 593. — Chez certains sauvages, les enfants d'un homme donné sont sous la puissance du chef de la famille de leur mère, ou sous celle de leur oncle maternel, p. 593 *sq.* — Chez la grande majorité des sauvages actuels, les enfants sont sous la puissance de leur père, qui peut d'ailleurs avoir à partager en quelque mesure son autorité avec la mère, p. 594 *sq.* — L'étendue du pouvoir paternel varie beaucoup, p. 595. — L'autorité du père se réduit pratiquement à peu de chose chez certains sauvages, p. 595 *sq.* — D'autres ne sont aucunement dépourvus de piété filiale, p. 596 *sq.* — La période durant laquelle s'exerce l'autorité paternelle, p. 597 *sq.* — La vieillesse commande le respect et confère l'autorité, p. 598-601. — La supériorité d'âge, elle aussi, confère un certain degré de pouvoir, p. 601 *sq.* —

Le respect dû au grand âge peut cesser de se manifester quand le vieillard devient encombrant pour son entourage ; l'imbécilité peut mettre fin à l'autorité du père sur sa famille, p. 602. — L'autorité paternelle, ou parentale, et le respect filial, atteignent leur plus haut degré chez les peuples de culture archaïque, p. 602-609. — Nous constatons aussi chez ces peuples le respect du frère aîné, le respect des personnes plus âgées en général et, particulièrement, le respect des vieillards, p. 609 *sq.* — Déclin de l'autorité paternelle en Europe, p. 610 *sq.* — Le christianisme ne se montre pas défavorable à l'émancipation des enfants, bien que l'obéissance aux parents soit enjointe comme un devoir chrétien, p. 611 *sq.* — Les conceptions romaines des droits paternels et des devoirs filiaux ont survécu jusqu'à un certain point dans les pays latins, p. 612 *sq.* — Sources de l'autorité parentale, p. 613 *sq.* — Chez les sauvages, en particulier, le respect filial est fait principalement de respect pour les aînés et les vieillards, p. 614. — Causes du respect marqué au grand âge, p. 614-617. — La raison principale du lien existant entre la soumission filiale et les croyances religieuses, c'est l'extrême importance attachée aux malédictions et bénédictions des parents, p. 617-622. — Pourquoi l'on suppose que ces malédictions et bénédictions parentales possèdent un pouvoir exceptionnel, p. 622 *sq.* — Explication du développement extraordinaire de l'autorité paternelle dans l'Etat archaïque, p. 623 *sq.* — Causes de la déchéance du pouvoir paternel, p. 624.

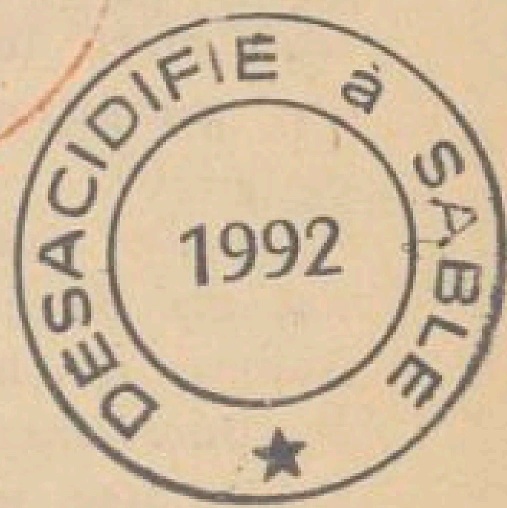
CHAPITRE XXVI. — LA SUJÉTION DES ÉPOUSES.................. 625

Dans les races inférieures, souvent l'épouse est dite propriété ou esclave de son mari, p. 625 *sq.* — Pourtant, même en de tels cas, la coutume ne l'a pas laissée entièrement dépourvue de droits, p. 626 *sq.* — La soi-disant autorité absolue des maris sur leurs femmes ne doit pas être prise trop à la lettre, p. 627 *sq.* — Le « prix de l'épousée » payé par le prétendant ne confère pas à l'époux, *ipso facto,* des droits absolus sur sa femme, p. 628 *sq.* — Les corvées les plus rudes seraient, dit-on, souvent imposées aux femmes, p. 629 *sq.* — Dans la société primitive, chaque sexe a ses occupations propres, p. 630. — Nul doute que les règles d'après lesquelles sont réparties entre les sexes les diverses tâches de la vie, ne se conforment, en somme, aux indications données par la nature, p. 631 *sq.* — Cette division du travail accentuée par la coutume et la superstition, p. 632 *sq.* — Aussi les voyageurs étrangers risquent-ils de la mal interpréter, p. 633. — Elle confère à l'épouse une autorité dans le cercle qui est exclusivement le sien, p. 633 *sq.* — Prétendre que les races inférieures, en général, tiennent leurs femmes dans un état de sujétion presque complète, c'est articuler une imputation vague qui doit être rejetée, p. 634-642. — Et

c'est une erreur de croire que la civilisation d'un peuple se mesure à la position qu'y occupent les femmes, car cette thèse est démentie par les premières étapes, au moins, de la culture, p. 642 *sq.* — Position de la femme chez les peuples de civilisation antique, p. 643-649. — Le christianisme tendit à restreindre la liberté remarquable accordée aux épouses sous l'Empire Romain, p. 649. — L'orthodoxie chrétienne hostile à la doctrine qui faisait du mariage un contrat impliquant égalité parfaite entre l'époux et l'épouse, p. 649 *sq.* — Critique de l'hypothèse que le *status* social des femmes est en rapport avec le système de filiation, p. 650-652. — L'autorité d'un mari qui vit avec sa femme dans la maison ou la communauté de son beau-père, p. 652. — L'assujettissement des épouses à leurs maris est dû en premier lieu au désir instinctif qu'ont les hommes d'exercer un pouvoir, puis à la naturelle infériorité des femmes dans le domaine de ces qualités du corps et de l'esprit qui sont essentielles pour assurer l'indépendance personnelle, p. 652 *sq.* — L'impulsion sexuelle renferme elle-même des éléments qui conduisent à la domination de la part de l'homme, à la soumission de la part de la femme, p. 653 *sq.* — Mais si la domination de l'homme est poussée au-delà des limites qu'admet l'amour de la femme, elle devient pour celle-ci un fardeau, p. 654. — Dans les cas extrêmes d'oppression, tout au moins, la communauté entière sympathisait avec l'opprimée ; et le ressentiment public contre l'oppresseur se résolvait en coutumes et en lois limitant les droits du mari, p. 654 *sq.* — La femme offensée peut compter sur l'appui de ses compagnes, p. 655. — L'affection et le respect des enfants pour leur mère lui donnent un certain pouvoir, *ibid.* — Influence des conditions économiques sur la position de la femme, p. 655-657. — Le *status* de l'épouse en rapport avec les idées régnantes sur le sexe féminin en général, p. 657. — Dans les nations de culture plus avancée, surtout, la femme considérée comme de beaucoup inférieure à l'homme, intellectuellement et moralement, p. 657-659. — Le progrès de la civilisation a exercé une influence défavorable sur la position de la femme, en élargissant l'abîme qui sépare les sexes, p. 659. — La religion a contribué à sa dégradation en la regardant comme impure, p. 659 *sq.* — Les femmes exclues des exercices religieux et de toute fonction sacrée, p. 660-662. — L'idée que la femme est impure lui confère, en revanche, un secret pouvoir sur son mari, car elle se lie à la croyance que les femmes sont plus versées en magie que les hommes, p. 662 *sq.* — Les malédictions des femmes sont très redoutées, p. 663 *sq.* — La femme peut servir d'asile, p. 664 *sq.* — Dans la civilisation antique, le *status* des épouses était affecté par le fait que leurs maris tenaient de leurs pères une partie des pouvoirs dont ceux-ci étaient investis et qui avaient antérieurement appartenu au clan, p. 665. — Pourquoi l'autorité de l'époux sur l'épouse a été en décroissant dans la civilisation moderne, *ibid.*

CHAPITRE XXVII. — L'ESCLAVAGE 666

Définition de l'esclavage, p. 666 *sq.* — Sa répartition et ses causes chez les sauvages, p. 667-670. — C'est probablement la guerre ou la conquête qui en fut la source la plus ancienne, p. 670 *sq.* — L'esclavage en dedans de la tribu, p. 671 *sq.* — Le pouvoir du maître sur ses esclaves chez les sauvages, p. 672-674. — Dans les races inférieures, les esclaves sont généralement traités avec bienveillance, p. 674-676. — Les esclaves ressortissant à la tribu, et surtout nés dans la maison, sont généralement mieux traités que les esclaves ressortissant à une tribu étrangère ou achetés, p. 676 *sq.* — L'esclavage dans les nations de culture antique, p. 677-688. — L'attitude du christianisme à l'égard de l'esclavage, p. 688-692. — Raisons supposées de la disparition de l'esclavage en Europe, p. 692-695. — Cause principale : la transformation de l'esclavage en servage, p. 696. — Le servage ne fut qu'une étape sur la voie conduisant au régime de liberté totale, p. 696-698. — L'attitude de l'Eglise à l'égard du servage, p. 698. — L'esclavage des nègres dans les colonies des nations européennes et dans les Etats américains du Sud ; la législation y relative, p. 698-705. — L'appui qu'il reçoit du clergé, p. 705-707. — L'absence de toute sympathie, ou l'existence d'une antipathie positive, pour la race de couleur, p. 707 *sq.* — Les opinions touchant l'esclavage et la condition des esclaves, influencées par des considérations altruistes, p. 708 *sq.* — La condition des esclaves influencée par quelques considérations égoïstes de leurs maîtres, p. 709 *sq.*



Bordeaux. — Imprimerie J. BIÈRE, 18-20-22, rue du Peugue. — 1928.

PAYOT, 106, Boulevard Saint-Germain, PARIS

VILFREDO PARETO

TRAITÉ de SOCIOLOGIE GÉNÉRALE

2 vol. in-8 de la *Bibliothèque Scientifique*, ensemble .... 100 fr.

RAOUL ALLIER

Professeur honoraire de l'Université de Paris

LA PSYCHOLOGIE DE LA CONVERSION

CHEZ LES PEUPLES NON CIVILISÉS

2 vol. in-8 de la *Bibliothèque Scientifique*, ensemble..... 100 fr.

DU MÊME AUTEUR :

LE NON-CIVILISÉ ET NOUS

Un vol. in-8 de la *Bibliothèque Scientifique* .... 25 fr.

R. THEVENIN & P. COZE

MŒURS ET HISTOIRE DES PEAUX-ROUGES

Un vol. in-8 avec 36 photographies et 383 dessins en noir et en couleurs.................................. 30 fr.

Dr SIGM. FREUD

Professeur à la Faculté de Médecine de Vienne

TOTEM ET TABOU

Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs

Un vol. in-8 de la *Bibliothèque Scientifique* .... 15 fr.

E.-F. GAUTIER

Professeur à l'Université d'Alger

LE SAHARA

Un vol. in-8 de la *Bibliothèque Scientifique*, avec 10 figures et 26 illustrations hors-texte.............................. 24 fr.

PAYOT, 106, Boulevard Saint-Germain, PARIS

Dr G. CONTENAU
Conservateur adjoint au Musée du Louvre

LA CIVILISATION PHÉNICIENNE

Un volume in-8 écu, avec 137 illustrations .... **30 fr.**

G. JÉQUIER
Professeur d'égyptologie à l'Université de Neuchâtel

HISTOIRE DE LA CIVILISATION ÉGYPTIENNE

des origines à la conquête d'Alexandre

Un volume in-8 écu, avec 265 illustrations .... **18 fr.**

ARTHUR H. SMITH

MŒURS CURIEUSES DES CHINOIS

Un volume in-8 de la *Collection d'Etudes, de Documents et de Témoignages pour servir à l'histoire de notre temps*, avec 8 illustrations hors texte .... **25 fr.**

Lieut-Col1 C. K. HOWARD BURY

A la CONQUÊTE du MONT EVEREST

Un volume in-8 avec 33 photographies hors texte .... **30 fr.**

Lieut-Col1 E. F. NORTON

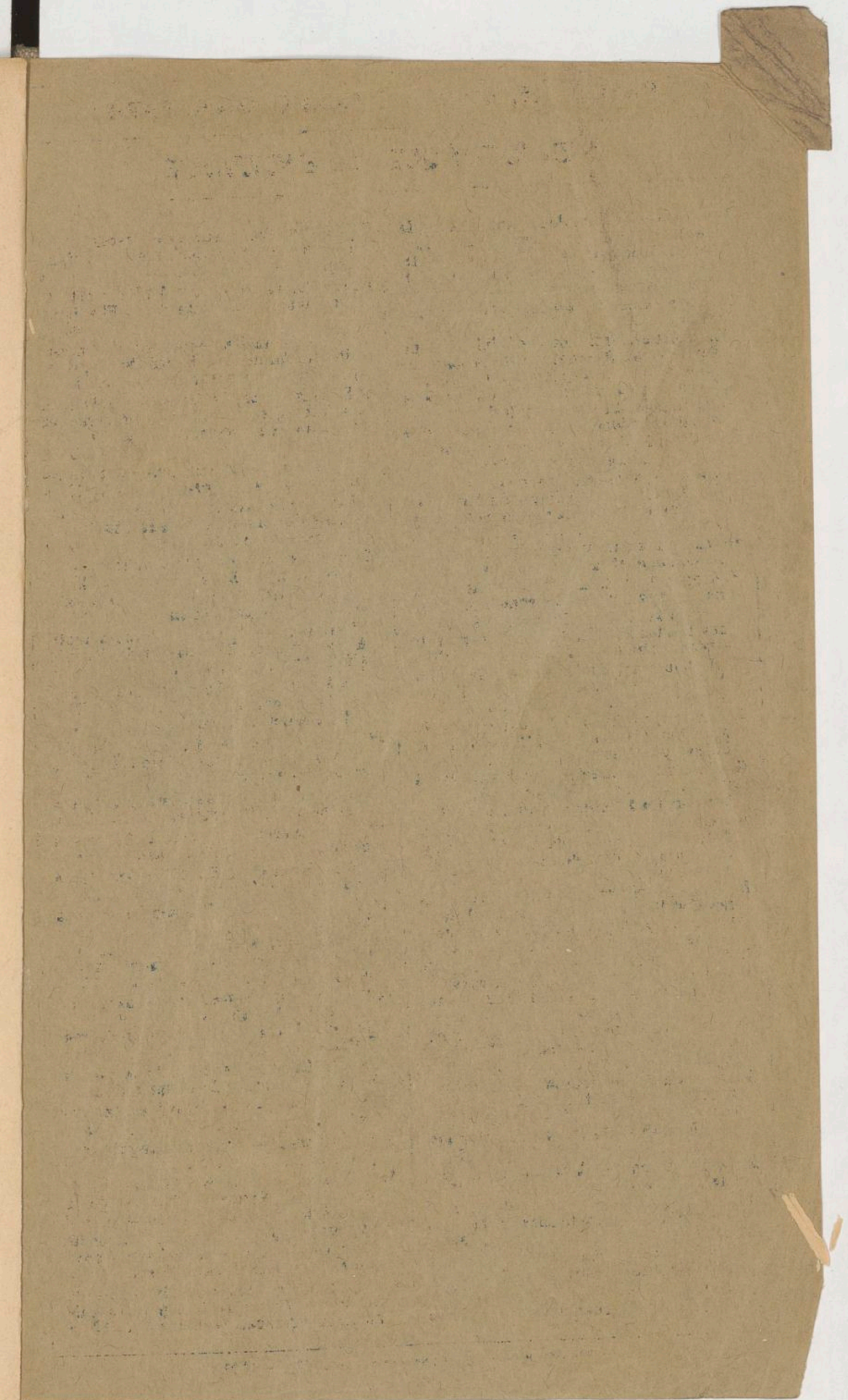
LA DERNIÈRE EXPÉDITION AU MONT EVEREST

Un volume in-8 de la *Collection d'Etudes, de Documents et de Témoignages pour servir à l'histoire de notre temps*, avec 15 photographies hors-texte .... **32 fr.**

HERMANN NORDEN

SOUS LE CIEL DE LA PERSE

Un volume in-8 .... (*sous presse*)



PAYOT, 106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE

Dr ACHALME, Directeur de laboratoire à l'école des Hautes Etudes. — **Les Edifices physico-chimiques.** — I. L'Atome. — II. La Molécule. — III. La Molécule minérale. Chaque volume . . . . . . 24 »

Dr ALFRED ADLER. — **Le tempérament nerveux** . . . . 30 »

RAOUL ALLIER, Prof. hon. de l'Université de Paris. — **La Psychologie de la Conversion chez les Peuples non-civilisés.** 2 volumes ensemble. . . . . . . 100 »

— **Le non-civilisé et nous.** Différence irréductible ou identité foncière ? . . 25 »

CH. BALLY, Professeur à l'Université de Genève. — **Le Langage et la Vie.** . 24 »

EMILE BELOT, Vice-Président de la Sté Astron. de France. — **L'Origine dualiste des Mondes et la Structure de notre Univers** . . . . 24 »

DANIEL BERTHELOT, Membre de l'Institut. — **La Science et la Vie moderne** . 15 »

F. BOQUET, Astr. titul. de l'Observat. de Paris. — **Histoire de l'Astronomie.** 30 »

M. BORISSAVLIÉVITCH, Professeur à l'Ecole des Hautes Etudes. — **Les Théories de l'Architecture** . . . . 30 »

G. H. BOUSQUET, Professeur à l'Université d'Alger. — **Précis de Sociologie d'après Vilfredo Pareto** . . . . 12 »

J. BURNET, Professeur à l'Université de St-Andrews (Ecosse). — **L'Aurore de la Philosophie grecque** . . . . . . 24 »

G. CHAUVEAUD, Directeur de laboratoire à l'Ecole des Hautes Etudes. — **La Constitution des Plantes vasculaires.** 12 »

ROBERT CHODAT, Professeur à l'Université de Genève, Correspondant de l'Institut. — **La Biologie des Plantes.** Les plantes aquatiques . . . . 60 »

L. DUPARC, Professeur à l'Université de Genève, et M. BASADONNA. — **Manuel théorique et pratique d'Analyse volumétrique** . . . . 24 »

Dr ERNEST DUPRÉ, Professeur à la Faculté de Médecine de Paris. — **Pathologie de l'Imagination et de l'Emotivité.** Préface de M. PAUL BOURGET . . . . . . 30 »

GEORGES DWELSHAUVERS, Professeur à l'Institut catholique de Paris. — **Traité de Psychologie** . . . . 40 »

L'Evolution Psychiatrique. — Directeurs : A. HESNARD et R. LAFORGUE. Tome I. . . 24 » Tome II. . 25 »

EUGÈNE EVRARD. — **Le Monde des Abeilles.** 20 »

JACQUES FISCHER. — **L'Amour et la Morale** . . . . 15 »

Dr SIGM. FREUD, Professeur de l'Université de Vienne. — **Introduction à la Psychanalyse** . . . . 30 »

Du même auteur : **La Psychopathologie de la Vie quotidienne** . . . . . 24 »

— **Totem et Tabou** . . . . . 15 »

— **Essais de Psychanalyse** . . . 20 »

Dr HENRICH, Professeur à l'Université d'Erlangen. — **Les Théories de la Chimie organique** . . . . 60 »

EDMOND HOPPE, Professeur à l'Université de Gœttingue. — **Histoire de la Physique.** 90 »

Dr E. JONES, ancien Professeur à l'Université de Toronto. — **Traité théorique et pratique de Psychanalyse** . . . 60 »

Dr E. KRETSCHMER, Professeur à l'Université de Tubingen. — **Manuel théorique et pratique de Psychologie médicale.** 30 »

Dr R. LAFORGUE, Dr R. ALLENDY. — **La Psychanalyse et les Névroses** . . . . . 18 »

J. LARGUIER DES BANCELS, Professeur à l'Université de Lausanne. — **Introduction à la Psychologie** . . . . 18 »

MARGUERITE LIPS, Docteur ès lettres. — **Le Style indirect libre** . . . . . . 25 »

Dr H. W. MAÏER, Professeur à l'Université de Zurich. — **La Cocaïne** . . . . 30 »

E. MARCOTTE. — **Communications scientifiques et Faits industriels de l'année (1922-1923)** . . . . 24 »

EMILE MEYERSON. — **De l'Explication dans les Sciences** . . . . 60 »

— **La Déduction relativiste** . . . 18 »

Dr E. MINKOWSKI. — **La Schizophrénie.** Psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes . . . . 20 »

MAURICE MULLER. — **Essai sur la Philosophie de Jean d'Alembert** . . . . 30 »

T. K. ŒSTERREICH, Professeur à l'Université de Tubingen. — **Les Possédés.** . 30 »

VILFREDO PARETO. — **Traité de Sociologie générale**, 2 volumes ensemble . 100 »

Dr OTTO RANK. — **Le Traumatisme de la Naissance** . . . . 20 »

Dr ED. RETTERER, Professeur à la Faculté de Médecine de Paris. — **Eléments d'Histologie** . . . . 24 »

JACQUES RUEFF, Professeur à l'Institut de Statistique de l'Université de Paris. — **Théorie des Phénomènes monétaires.** Statique . . . . 40 »

BERTRAND RUSSELL, Membre de la Société Royale. — **Analyse de l'Esprit** . 24 »

JULES SAGERET. — **Le Hasard et la Destinée** . . . . 25 »

F. DE SAUSSURE. — **Cours de Linguistique générale** . . . . 24 »

MAX SCHELER, Professeur à l'Université de Cologne. — **Nature et Formes de la Sympathie.** . . . . *(sous presse)*

ED. W. WASHBURN, Professeur à l'Université d'Illinois. — **Principes de Chimie physique.** Préface de M. JEAN PERRIN. 60 »

EMILE YUNG, Professeur à l'Université de Genève. — **Traité de Zoologie des Animaux Invertébrés.** (Achordata) . 60 »

IMP. GROU-RADENEZ, 11, RUE DE SÈVRES, PARIS. 29206 — 10-28



